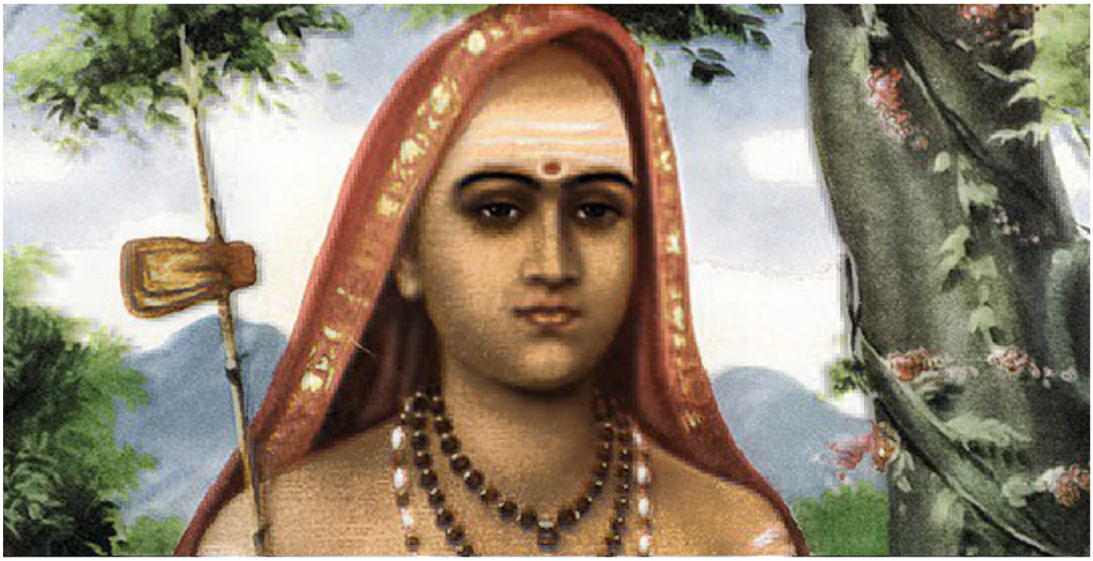
SHANKARA



तत् त्वम् असि

(Toi aussi, tu es Cela)

Chapitre I

Shankara : Tat Tvam Asi

Ce chapitre comprend trois parties : la première partie, intitulée « Doctrine de l'Absolu transcendant », concernera les principaux aspects conceptuels de l'Absolu transcendant, la façon dont on peut le définir, le désigner ou l'envisager ; ceci inclura un examen de la relation entre l'Absolu non-suprême» et l'Absolu « suprême », et corrélativement, entre l'« Être» et ce qui le transcende. Ces considérations serviront de complément analytique au reste du chapitre qui traitera de l'atteinte ou de la «réalisation» spirituelle de cet Absolu conçu selon la Transcendance.

La deuxième partie, «L'ascension spirituelle », comprendra six sections traitant des étapes que comporte la Voie de la transcendance culminant dans l'atteinte de la « Libération », *moksa* ou *mukti* ; ces étapes ressortent des divers écrits de Shankara comme points de référence concernant la question de «la valeur ultime» (*nihsreyasa*), dénommée aussi l'Illumination ou simplement la

Connaissance (*Jñana*)

La troisième partie, « Le "retour" existentiel », examinera les aspects les plus importants du «retour» aux modes normaux de la conscience dans le monde des phénomènes, après que celui qu'on appelle désormais *jîvanmukta* - l'âme libérée en cette vie - a atteint l'expérience de la Libération.

Les sources utilisées pour ce chapitre consistent en traductions des oeuvres de Shankara ; en sélectionnant les livres pour cette étude, nous avons donné la priorité aux oeuvres que l'érudition moderne a établies comme ayant été écrites sans l'ombre d'un doute par Shankara : *The Thousand Teachings (Upadesa Sahasri*) - son principal traité doctrinal indépendant ; des traductions de ses commentaires sur les Upanishads, le Brahma Sutra et d'autres Écritures, puisant en particulier dans la série, excellente et détaillée, des traductions en six volumes de A J. Alston : *A Sankara Source-Book*. Nous avons également consulté d'autres ouvrages tels que *Self-Knoipledge (Atmabodha)* et *The Crest Jeavel of Discrimination (Vivekachudamani)* attribués à Shankara par la tradition advaitine - mais n'ayant pas le même degré d'authentification savante -, dans la mesure où ces oeuvres font partie du legs spirituel « shankarien» au sein de la tradition et, comme telles, en justifient la prise en compte pour une analyse comme celle-ci, laquelle se préoccupe davantage de la perspective doctrinale associée à Shankara dans l'hindouisme que du personnage qui porte ce nom.

Pour la commodité des références, nous

adopterons le système suivant : le livre dont la citation est extraite sera indiqué par un mot-clé prélevé du titre, suivi de la page, ou, le cas échéant, du chapitre et du verset concernés. On trouvera les détails complets des titres dans la bibliographie.

Absolute: *Sankara on the Absolute*, vol. I, *A Sankara Source-Book*, traduction A. J. Alston.

Atma-Bodha (A): *Self-Knowledge (Atma-Bodha*), traduction Swami Nikhilananda.

Atma-Bodha (B): *Atma-Bodha*, traduction "Raphael".

Creation: *Samkara on the Creation*, vol. II, A *Sankara Source-Book*, traduction A. J. Alston.

Discipleship: *Sankara on Discipleship*, vol. V, A *Sankara Source-Book*, traduction A. J. Alston.

Enlightenment: *Sankara on Enlightenment*, vol. VI, *A Sankara SourceBook*, traduction A. J. Alston.

Gita: *The Bhagavad Gita, with the Gommentary of Sri Sankarachaya*, traduction Alladi Mahadeva Sastry.

Karika: *The Mandukyopanisad, with Gaudapada's Karika and Sankara's Commentary*, traduction Swami Nikhilananda.

Reality: *Direct Experience of Realily, Verses from Aparokshanubhuti*, traduction Hari Prasad Shastri.

Soul: *Sankara on the Soul*, vol. III *A Sankara Source-Book*, traduction A. J. Alston.

Upadesa (A): *The Thousand Teachings (Upadesa Sahasri)*, traduction A. J. Alston.

Upadesa (B): *A Thousand Teachings - Upadesa*

Sahasri, traduction Swami Jagadananda.

Vivekachudamani : *Vivekachudamani*, traduction Swami Madhavananda.

Première partie

La doctrine de l'Absolu transcendant

1. Désignations et définitions de l'Absolu

La première question qu'il faut se poser est de savoir si l'Absolu transcendant est concevable en quelque manière, et d'une façon telle qu'on puisse parler de son « concept ». Si, comme le soutient Shankara, l'Absolu est « Ce dont les mots retombent », ce que l'ignorance (*avidya*) seule tente de définir [6], quelle est alors la fonction de la variété des noms par lesquels on désigne l'Absolu - *Brahman, Atman, Turîya* ?

Certes, Shankara déclare que du point de vue de l'ignorance (*avidya*) l'Absolu est inexplicable - *anirukta* (Absolute, 177). L'attribution du «nom» et de la «forme» (*nama-rupa*) à l'Absolu est pareillement le résultat de l'ignorance. Nom et forme, comme la conception erronée d'un serpent à la place de la corde, sont détruits quand point la Connaissance ; «c'est pourquoi l'Absolu ne peut être désigné par aucun nom, ni ne peut assumer aucune forme» (Absolute, 87).

On peut acquérir une connaissance intrinsèque de l'Absolu, mais seulement selon la perspective

paramarthika, c'est-à-dire le point de vue de l'Absolu Lui-même ; tandis que du point de vue relatif, la perspective *vyavaharika*, on ne peut avoir la vision de l'Absolu que sous les conditions du nom et de la forme. Cette distinction entre les perspectives *paramarthika* et *vyavaharika* est d'une extrême importance, non sous le simple rapport des formulations doctrinales, mais aussi, comme on le verra tout le long de ce chapitre, sous le rapport des aspects ontologiques centraux de la réalisation spirituelle.

En réponse à la question : « Le nom Âtmarn désigne-t-il l'absolu Soi ? » Shankara répond :

> Non, il ne le désigne pas (...) Quand le terme *Âtman* est utilisé (...) pour dénommer le Soi le plus intime (*Pratyag-Âtman*) (...) sa fonction est de nier que le corps, ou tout autre facteur connaissable empiriquement, est le Soi, et pour désigner ce qui reste comme étant réel, même si on ne peut l'exprimer par des mots (Absolute, 144).

Cette réponse indique la nature apophatique de toutes les désignations et définitions concernant l'Absolu ; « définir » une chose dans la logique hindoue (comme dans la logique occidentale) signifie d'abord la démarquer des autres objets, et partant l'isoler ; une définition (*laksana*) est donc différente d'une caractérisation (*vivesana*), c'est-à-dire identifier positivement les attributs qui caractérisent un objet

particulier. Par conséquent, dire que l'Absolu « est défini comme Réalité, Connaissance, Infinité » (*Satyam - Jnanam - Anantam*), comme l'indique la *Taittirîya Upanishad* commentée par Shankara, signifie que les adjectifs sont « utilisés d'abord, non pour caractériser positivement l'Absolu, mais simplement pour le démarquer de tout le reste » (Absolute, 178).

Chaque élément nie les dimensions non transcendantes qui sont implicites ou concevables dans l'un des autres éléments ou dans les deux : dire que l'Absolu est « Réalité », signifie que son être « ne fait jamais défaut », par contraste avec les formes des choses qui, étant des modifications, ne sont existantes à un moment que pour « faire défaut » à un autre moment. Toutefois, dès lors que cela peut impliquer que l'Absolu est une cause matérielle non-consciente, le terme Connaissance est inclus dans la définition, ce qui sert à éliminer une fausse notion de ce genre ; et par suite, à partir du moment où la Connaissance peut être confondue avec un attribut empirique de l'intelligence, elle aussi doit être conditionnée - en tant que définition - par le terme Infinité, dans la mesure où elle nie toute possibilité de dédoublement en sujet et objet, dédoublement qui constitue la condition nécessaire de la connaissance empirique. L'Infinité est dite « caractériser l'Absolu en niant la finitude », alors que « les termes "Réalité" et "Connaissance" caractérisent l'Absolu (même si c'est d'une manière inadéquate) en l'investissant de leurs propres significations positives » (Absolute, 182).

Ces « significations positives » doivent encore se

comprendre d'un point de vue apophatique, conformément à un principe dialectique essentiel concernant la Connaissance de l'Absolu, à savoir la double négation, *neti, neti* - « non ainsi, non ainsi » [7]. Shankara illustre cette manière indirecte d'indiquer la nature de l'Absolu au moyen de l'histoire d'un idiot à qui l'on avait dit qu'il n'était pas un homme ; perturbé, il posa à quelqu'un d'autre la question : « Que suis-je ? ». L'interrogé montra à l'idiot les classes des différents êtres à partir des minéraux et des végétaux, en expliquant qu'il n'était aucun d'eux, et déclara finalement : «Tu n'es donc rien qui ne soit pas un homme »: « Le Véda procède de la même manière que celui qui a montré à l'idiot qu'il n'était pas un "non-homme". Il dit "non ainsi, non ainsi", et ne dit pas davantage » (Absolute, 143).

Pour Shankara, la signification communicable se restreint aux catégories suivantes : le genre, l'action, la qualité et la relation. Puisque l'Absolu transcende ces catégories - il n'appartient à aucun genre, n'accomplit pas d'action, n'a pas de qualité et n'entre en relation avec aucun « autre » en dehors de lui-même - « on ne peut l'exprimer par aucun mot »:

> On désigne artificiellement l'Absolu à l'aide de la surimposition du nom, de la forme et de l'action, et on en parle exactement de la manière dont on désigne les objets de perceptions (...). Mais si le désir est d'exprimer la vraie nature de l'Absolu, vide de tous les conditionnements adventices et particularités externes, on ne peut le décrire par

> aucun moyen positif quel qu'il soit. La seule manière de procéder est donc de le désigner par une totale négation de tous les caractères positifs qu'on lui a attribués dans les enseignements précédents, et de dire « non ainsi, non ainsi » (Absolute, 141).

En raison du fait que l'Absolu n'est qu'indirectement désigné par des termes qu'il faut eux-mêmes nier, il peut revêtir, bien qu'extrinsèquement, d'autres « définitions », la plus importante d'entre elles étant la bien connue *Sat-Chit-Ânanda*, qu'Alston traduit par « Being-Consciousness-Bliss » [ÊtreConscience-Béatitude]. Ce dernier fait observer qu'en dépit de l'absence de cette définition dans la totalité des ouvrages que la littérature spécialisée moderne attribue d'une manière indéniable à Shankara, on la trouve dans les écrits de Suresvara, son disciple direct (Absolute, 170), et elle figure en bonne place dans deux ouvrages attribués à Shankara par la tradition de l'Advaita Védanta, à savoir *Atma-Bodha* et *Vivekachudamani* [8]. Nonobstant le fait que l'érudition moderne ne considère plus ces derniers comme des oeuvres authentiques de Shankara, elles font si intimement partie de son héritage spirituel que toute analyse de sa perspective qui omet de les considérer serait incomplète. Qui plus est, l'expression Sat-Chit-Ananda est si étroitement identifiée avec cette perspective que, pour ce qui est de la tradition de l'Advaita, on peut difficilement passer outre à cette désignation de l'Absolu.

> Cela, au-delà de quoi il n'y a rien (...), le Soi le plus intime de toute chose, exempt de différenciation (...) Existence-Connaissance-Béatitude absolues (*Vivekachudamani*, 263).

> Réalise que cela est Brahman, qui est Existence-Connaissance-Béatitude absolues, qui est non-duel et infini, éternel et Un (Atnza-Bodha (A), 56).

Or il convient maintenant d'appliquer la logique apophatique de la double négation à cette formule. Premièrement, dire *Sat*, Être ou Réalité, c'est désigner Cela qui n'est pas non-Être ou néant, d'une part ; et c'est désigner l'Être transcendant, « ce qui est », par opposition aux « choses qui sont» d'autre part. *Chit*, ou Conscience, désigne Cela qui n'est pas non conscient, d'une part ; et la Conscience transcendante par opposition aux contenus ou objets de conscience d'autre part ; de même, *Ananda* désigne Cela qui n'est pas susceptible de souffrance ou de privation, d'une part ; et la Béatitude transcendante ou la Béatitude en soi par opposition à telle ou telle expérience de Béatitude d'autre part ; la Béatitude qui ne peut point ne pas être, par opposition à l'expérience béatifique qui dépend des circonstances du monde relatif.

Dans cette application de la double négation, le premier *neti* a la fonction de nier l'opposé direct du terme, indiquant par là d'une façon relativement directe la nature intrinsèque ou la qualité qu'il sous-entend ;

tandis que le second *neti* fait office de négation de toute commune mesure avec ce qui apparaît, du point de vue de l'*avidyâ*, comme étant similaire à cette qualité, indiquant par là indirectement le degré transcendant propre à la qualité dont il s'agit ici. Par conséquent, la première négation vise à diriger la conscience vers ces trois «modes» internes de l'Absolu, tandis que la seconde négation élimine toute trace de relativité qui peut sembler appartenir à ces modes lorsqu'ils sont conçus sur le plan de l'existence différenciée ; de cette manière, alors qu'un sujet relatif possède une conscience empirique et jouit d'un objet d'expérience qui est béatifique, le Sujet absolu est à la fois Etre-Conscience-Béatitude transcendants, dans une absolue non-différenciation, indivisibilité et non-dualité.

Il sera davantage question de l'Absolu en tant que *Sat* dans la section suivante, laquelle traitera de l'Être plus en détail ; à ce stade, notre souci est d'examiner plus avant la façon d'indiquer ou de désigner provisoirement la nature de l'Absolu.

Ainsi, dire que l'Absolu est Être-Conscience-Béatitude donne une certaine idée provisoire sur la nature de l'Absolu, même si en même temps on évoque l'incommensurabilité entre l'idée et la réalité à laquelle elle se réfère. Il est facile de voir que le but principal de la négation est d'éliminer les attributs mêmes que l'on a surimposés à l'Absolu ; la surimposition (*adhyaropa*) elle-même est considérée comme un point de départ nécessaire pour la pensée sur l'Absolu, dès lors que, par le fait de doter ce dernier de caractéristiques concrètes, la

conscience s'oriente vers quelque chose qui « est» véritablement, aussi fausse que puisse être la conception initiale qu'on s'en fait. Ce n'est que par la suite que cet être se révèlera dans sa vraie lumière, dégagé de tout attribut limitatif. Dans un premier temps, les textes sacrés parlent de la «fausse forme» de l'Absolu, l'Absolu étant «établi par des conditionnements adventices et imaginairement désigné comme doté de qualités connaissables par les mots "avec des mains et des pieds de toutes parts". Car il y a la formule de ceux qui connaissent la tradition (*sampradayavid*, "Ce qu'on ne peut exprimer est exprimé par une fausse attribution et une négation subséquente (*adhyaropa-apavada*)"» (Absolute, 147-148).

Tous les attributs et noms de l'Absolu sont donc autant de symboles ayant le caractère d'un *upaya*, un « stratagème salvateur », ou un moyen provisoire de «concevoir le symbolisé» (Absolute, 145). Quand par exemple on dote l'Absolu de l'attribut de localisation spatiale, comme quand l'Écriture fait allusion au «lieu» de *Brahman*, Shankara écrit que le but implicite derrière un tel *upaya* peut se formuler de la façon suivante : «Laissez-moi les mettre d'abord sur la voie droite, et je serai graduellement capable de les amener par la suite à la vérité finale» (Enlightenment, 22).

À ce stade, il est important de s'attarder quelque peu sur le terme *upâdhi*, « le conditionnement adventice particulier et limitatif ». Il désigne ce par quoi tout nom déterminé, forme, attribut ou conception, est appliqué à l'Absolu ; on le dit « établi par l'ignorance », car il dépend

d'une différenciation initiale, et nie donc implicitement tout ce qui n'est pas compris dans le facteur adventice particulier dont il s'agit ; un facteur adventice qu'il faut ainsi clairement distinguer de la Réalité non-duelle.

A rigoureusement parler, il s'agit d'une limitation illusoire surimposée à l'objet qu'il est supposé révéler. Il faut par conséquent le nier par *neti*, *neti*, afin de rendre possible la révélation du substrat réel sous-jacent ce sur quoi la surimposition prend place. L'*upâdhi*, selon une étymologie significative, est « ce qui, se tenant près (*upa*) d'une chose lui confère (*adhadati*) (l'apparence de) ses propres qualités » (Creation, 3). Ceci fait clairement ressortir la distinction entre le pur Absolu et tous les attributs de l'Absolu; l'attribut comme tel n'est pas seulement «autre» que l'objet de l'attribution, mais il « colore » aussi l'objet selon la nature de cet attribut ; c'est ainsi que toute chose attribuée objectivement à l'Absolu est à la fois un moyen d'indiquer la réalité de l'Absolu et un voile sur sa vraie nature :

> Pour autant que le Soi a un élément de « ceci » (la caractéristique objective) il est différent de lui-même, et une caractéristique de lui-même (...). (c'est comme dans le cas de l'homme avec la vache (Upadesa (A), II, 6. 5).

On peut distinguer l'homme qui possède une vache comme «untel, possesseur de la vache », mais la vache sert seulement à indiquer l'homme particulier dont il s'agit, elle ne définit pas la nature essentielle de celui-ci

: l'homme est tout à fait autre que la possession qui l'identifie à un homme particulier. D'une manière analogue, aucun aspect de l'Absolu définissable et perceptible en termes objectifs ne peut être assimilé à l'Absolu ; le fait même de postuler un «ceci» implique une irréductible altérité : «ceci» est une caractéristique distinctive de l'objet à connaître, et donc « autre que » lui. En réalité, « rien de différent de Moi ne peut exister comme M'appartenant » (Upadesa (A), 11, 8. 4)[9].

Parler de *Brahman* comme possédant les attributs de « Seigneurie », tels l'omnipotence, la justice, l'omniscience, etc., est à la fois vrai et faux : vrai s'il s'agit de l'Absolu « non-suprême », ou du « moindre » Absolu, *Apara Brahman*, mais faux s'il s'agit de l'Absolu « suprême » , *Para Brahnman* (Enlightenment, 61-62) ; on trouve la même distinction exprimée par *Brahma raguna* et *Brahma nirguna*, le premier correspondant à l'Absolu doté de qualités, le second correspondant à l'Absolu pour autant qu'il transcende toutes les qualités. Quand on parle de l'Absolu comme étant « l'agent de toutes les actions » et comme connaissant toutes choses, « nous parlons de lui en tant qu'associé à des conditionnements adventices. Dans son véritable état sans facteurs adventices, il est indescriptible, sans parties, pur et exempt d'attributs empiriques » (Upadesa (A), II, 15. 29).

On pourrait objecter que l'on viole ici le principe de l'Advaita : il y a un Absolu qui est associé avec la relativité, et un autre qui ne l'est point. Mais cette objection ne serait valable que si l'on établissait que l'Absolu subit une réelle modification en vertu de son

« association » avec les facteurs adventices ; c'est seulement alors qu'il y aurait un dualisme foncier constitué par l'Absolu sans facteurs adventices d'une part, et l'Absolu associé aux facteurs adventices de l'autre. Shankara exclut cependant un tel dualisme, du fait qu'une telle modification ne se produit pas en réalité, puisque l'« association » en question n'est qu'une apparence, une projection illusoire du Réel qui ne peut, en tant qu'illusion, constituer un quelconque élément ou « pôle » tel qu'il pourrait donner lieu à une irréductible bi-dimensionnalité de l'Absolu :

> La Seigneurie, l'omniscience et l'omnipotence du Seigneur n'existent que par rapport aux limitations et distinctions de l'ignorance ; en réalité, il ne peut y avoir d'exercice de la gouvernance ou de l'omniscience de la part du Soi, dans lequel toutes les distinctions restent éternellement niées dans la Connaissance (Creation, 66).

Il ne s'agit pas de nier la réalité relative des attributs divins eux mêmes, ni [ne nie] que les attributs appartiennent en fait à l'Absolu Un ; le fait que l'Absolu soit le Créateur tout-puissant et le Témoin omniscient est affirmé comme une réalité transmise par les *upâdhi* et reçue par tous les êtres créés. Ces attributs sont les formes dans lesquelles l'Un est en contact avec le monde, et aussi longtemps que dure l'expérience du monde ; ce que Shankara nie est la réalité métaphysique ultime de l'ensemble du domaine des rapports et distinctions

«établi par l'ignorance»: l'Un paraît multiple par rapport à un monde qui est lui-même illusoire. Ainsi :

> La non-dualité, qui est la suprême Réalité, paraît multiple en vertu de *Mâyâ*, comme la lune unique paraît multiple à quelqu'un dont l'organe visuel est défectueux (...). Cette multiplicité n'est pas réelle, car l'*Atman* est sans parties (...). (Il) ne peut en aucune manière admettre de distinction si ce n'est en vertu de *Mâyâ* (Karika, III, 19).

Cette *Mâyâ-shakti*, ou puissance d'illusion, est la « semence de la production du monde» (Creation, 65) ; or le Seigneur, en tant que *Brahma saguna* ou *Apara Brahma* est tout à la fois la source de *Mâyâ* et inclus en elle. C'est ainsi que Shankara distingue l'Absolu non-suprême par référence à sa relation avec les *vasana*, les impressions résiduelles provenant des actions passées :

> Dans la mesure où il consiste en impressions provenant de l'activité parmi les éléments, il est omniscient, omnipotent et susceptible de conception par le mental. Étant ici de la nature de l'action, de ses facteurs et résultats, il est la base de toute activité et expérience (Ahsolute, 148-149).

Ceci semble rendre, non seulement la conception subjective du Seigneur, mais aussi son être objectif, sujets aux rythmes de l'existence samsârique ; mais ce n'est vrai que «dans la mesure où il consiste en» *vasana* : la vérité

est que la réalité du Seigneur n'est pas épuisée par la dimension dans laquelle il participe au *samsâra* ; c'est pourquoi son omniscience et son omnipotence, tout en étant exercées dans le monde, transcendent aussi et nécessairement ce dernier, même si c'est de l'Absolu «non-suprême» que relèvent ces attributs affirmés en tant que tels.

La raison d'affirmer que le Seigneur est à la fois engagé en *Mâyâ* et transcendant vis-à-vis de *Mâyâ* est double : premièrement, comme le commentaire ci-dessus l'implique, le Seigneur en tant que Créateur n'est, intrinsèquement et en vertu de sa substance essentielle, rien d'autre que l'Absolu ; c'est l'Absolu, et rien d'autre, qui prend extrinsèquement l'apparence de la relativité pour régner sur elle, comme Seigneur précisément : « Ce que nous désignons comme le Créateur de l'Univers *est l'Absolu* (...) » (Creation, 7 - les italiques sont de nous).

La seconde raison de dire que le Seigneur est à la fois *Mâyâ* et transcendant vis-à-vis de *Mâyâ* est la suivante : le Seigneur est désigné comme l'« Ordonnateur interne» du Cosmos, et, plus significativement, comme l'agent conscient, responsable non seulement de la création délibérée des mondes visibles et invisibles, mais aussi de la distribution des « fruits » de toute action, karmique et rituelle ; Shankara s'oppose catégoriquement à l'idée des *Purva-Mimamsakas* que l'action porte le principe de la distribution de son fruit en elle-même, sans aucune nécessité d'un agent ordonnateur externe. Dans un passage descriptif haut en couleur, qui rappelle un des arguments téléologiques en faveur de l'existence de

Dieu dans la théologie scolastique, il déclare :

> Ce monde-ci n'aurait jamais pu être façonné même par le plus intelligent des artisans humains. Il comporte des dieux, des musiciens célestes (...), des démons, des esprits défunts, des gnomes et autres êtres étranges. Il inclut les cieux, le ciel et la terre, le soleil, la lune, les planètes et les étoiles, les demeures et la subsistance pour le plus vaste éventail d'êtres vivants qu'on puisse imaginer (...) Il n'a pu procéder que sous l'ordonnance d'un agent qui connaissait le mérite et démérite de l'ensemble des sujets dans toute leur variété. D'où nous concluons qu'il doit y avoir quelque artisan conscient, tout comme nous le faisons dans le cas des maisons, palais, chars, couches et choses du même genre (Creation, 49).

En d'autres termes, le Seigneur n'est pas simplement une construction subjective de l'individu plongé dans l'ignorance, même si c'est l'ignorance seule qui fait apparaître l'Absolu dans sa forme *Apara*. Le Seigneur n'existe pleinement et réellement que comme l'Absolu *nirguna* ; mais comme *saguna*, il est aussi une réalité objective vis-à-vis du monde sur lequel Il règne, réalité qui est extrinsèquement conditionnée par cette relation même, et donc par le «rêve» que constitue le monde. Mais on ne peut assimiler purement et simplement ce rêve à l'imagination de l'individu : «Le Soi (...) Lui-même S'imagine en Lui-même comme ayant des

distinctions destinées à se déployer ici-bas (c'est-à-dire les éléments cosmiques) » (Creation, 223). Tout ce que l'individu développe dans son imagination sur la nature de l'Absolu peut seulement survenir parce que « Tout d'abord, le Seigneur imagine l'âme individuelle » (Creation, 225).

De plus amples considérations sur les relations entre l'individu, le Seigneur et le Soi interviendront dans la partie suivante de ce chapitre. Pour l'instant, une élaboration plus poussée sur la distinction entre l'Absolu suprême et l'Absolu non-suprême est nécessaire, et la section suivante aborde cette question à la lumière du mode d'Être propre à l'Absolu transcendant.

2. Être et transcendance

> L'Absolu est d'abord connu comme Être quand on l'appréhende moyennent la notion (provisoire) établie par ses facteurs adventices externes, et Il est connu par la suite comme (pur) Être dans sa qualité de Soi, exempt de facteurs adventices externes (...). C'est seulement à celui qui l'a déjà appréhendé sous la forme de l'Être que le Soi se manifeste sous sa forme véritablement transcendante (Absolute, 130) [les parenthèses sont du traducteur, Aston].

On peut plus clairement saisir la relativité de cette « forme de l'Être » en comparaison de Ce qui la transcende, et qu'on peut provisoirement désigner par

« Sur-Être », en appliquant dialectiquement l'outil de la double négation à ce mode de pensée visant l'Absolu. Premièrement, on ne peut pas dire que la « forme transcendante» de l'Absolu, *Brahma nirguna*, est privée d'être ou de réalité : elle n'est par conséquent « pas rien », ce qui constitue le premier *neti*. Le second *neti* consiste en la négation qu'elle peut être considérée comme identique à l'Être quand l'Être est conçu comme le Principe non-manifesté de tous les êtres manifestés.

Pour ce qui est de la première négation en fonction de laquelle il faut envisager *Brahma nirguna* comme positivement doté d'être, il convient de noter que l'attribution positive de l'être au Soi, quelle que puisse être son inadéquation métaphysique à première vue, est le préalable nécessaire pour saisir l'Absolu dans sa «forme transcendante» comme Sur-Être, ceci étant un exemple du principe d'*adhyaropa-apavada* mentionné ci-dessus.

Il s'ensuit qu'il est nécessaire de saisir l'Absolu comme étant réel - et donc comme «étant» - même s'il est exempt de la relativité qu'implique l'attribution de l'Être, nous souvenant que tout ce qui est un attribut de l'Absolu n'est pas l'Absolu, et que, par le fait de lui être attribué, l'Être constitue nécessairement un de ses attributs. Il nous faut à présent comprendre plus clairement la notion de la relativité de l'Être.

Commentant le texte «Au commencement, tout ceci était *Sat*», Shankara écrit que l'Être en question est

(...) ce qui contient en soi la semence ou la cause

> (de la création) (...). Le *Brahman* qui est indiqué par les mots *Sat* et *Prâna* n'est pas celui qui est exempt d'être l'attribut de semence ou de cause de tous les êtres (...) La Sruti déclare également, « Il n'est ni *Sat* ni *Asat* (non-être) ». (...) L'Absolu *Brahman*, dissocié de son attribut causal a été indiqué dans des passages de la *Sruti* tels que, « Il est au-delà du non-manifesté, lequel est supérieur au manifesté », « Il est sans cause, et il est le substrat de l'(effet) externe et de l'(la cause) interne» (Karika, I, 6 [2]).

Sat ne peut qu'être *Brahman* dans la mesure où aucun élément de la chaîne causale de l'être ne peut être séparé de la seule Réalité, celle de *Brahman* ; mais le contraire n'est pas vrai : *Brahman* n'est pas réductible à *Sat*. Ce n'est que quand il est associé avec l'« attribut d'être la semence ou la cause de tous les êtres » qu'on peut assimiler *Brahman* à l'Être ; le même *Brahman*, quand il est « dissocié de son attribut causal », est au-delà de la relativité de l'Être, également désigné ici comme le Non-manifesté ; ce Non-manifesté, bien que «supérieur au manifesté », est néanmoins une relativité, dès lors qu'il est conditionné par le fait qu'il se tient dans une relation de causalité par rapport au domaine de la manifestation. Causer l'existence d'une chose implique nécessairement le partage d'un attribut commun avec cette chose, à savoir l'existence elle-même. «Si l'on affirmait que le Soi existe, une telle existence serait transitoire, car elle ne serait pas différente en genre de l'existence d'un pot» (Absolute, 134).

C'est pourquoi l'on déclare que *Brahman* n'est ni Être, ni non-Être : il est « Sur »-Être, ce terme indiquant d'une façon paradoxale cette Réalité transcendante non causale qui, englobant toutes choses en vertu de la présence en son sein de la cause ultime de tous les êtres, n'est néanmoins pas identifiable à cette cause ou à ses effets, mais reste indemne de toute « trace du développement de la manifestation (*prapañda-upasama*) »[10].

Un autre aspect important de la relativité de l'Être réside dans son rapport à l'action : «*Kârya* ou l'effet, c'est ce qui est accompli (...) ce qui a pour caractéristique d'être le résultat. *Kârana*, ou la cause est ce qui agit ; autrement dit, c'est l'état en lequel l'effet demeure en puissance» (Karika, I, 7 [11]. Nonobstant le fait que l'Être soit immuable par rapport à ses effets manifestés, il est à son tour le premier «acteur» dans la mesure où il est la cause immédiate de ces choses qui sont «accomplies », c'est-à-dire, ses effets manifestés ; l'Être est par conséquent équivalent à l'acte, au mouvement, au changement, donc à la relativité, quand on l'envisage par rapport au «Sur-Être» non-causal et non-agissant, *Brahma nirguna*. Constituant la base ontologique pour le processus du déploiement cosmique, l'Être est aussi la première et nécessaire étape dans le développement de la *Mâyâ-shakti*, la puissance d'illusion qui à la fois manifeste et voile le Réel. À un autre endroit, Shankara désigne l'Être « comme associé à l'action» par contraste avec le pur Absolu qui est *nirbijarupa*, «la forme sans semence », la semence en question étant celle de l'action (Soul, 161).

On abordera dans la troisième partie la dynamique spirituelle par laquelle le monde se réduit à être «non autre que *Brahman*» ; à ce stade, il est important de clarifier le point de vue doctrinal sur le monde en tant qu'illusion, ce point de vue étant le corollaire du principe que l'Absolu seul est réel, et de s'attarder sur la question de savoir ce que cela signifie de dire que le monde est «irréel ».

Bien qu'il soit objet d'expérience, et bien qu'il soit d'opportunité pratique dans la relativité, ce monde, qui se contredit lui-même en des moments successifs, est irréel comme un rêve (Reality, 56).

Le fait de l'expérience ordinaire dans le monde n'est pas nié ; il possède un degré de réalité, bien que relatif, faute de quoi il ne serait pas «d'opportunité pratique» ; cette expérience toutefois est inextricablement liée à un monde que l'on dit se contredire en des moments successifs, ce qui signifie qu'il est continuellement changeant, en perpétuel mouvement, chaque enchaînement particulier de circonstances propre à chaque moment différant du moment suivant, et donc le « contredisant ». On ne peut dire que ce qui est d'une nature qui se contredit en permanence existe véritablement : aussitôt qu'une existence «lui» est attribuée, l'entité en question a déjà changé, se «contredisant» elle-même, infirmant cette (apparente) existence obtenue auparavant ; ce processus se répétant indéfiniment, il devient absurde de parler de l'existence réelle d'une telle entité.

Le statut ontologique de l'expérience du monde

est au contraire comparé à celui du monde onirique : il paraît réel aussi longtemps qu'on rêve, mais au réveil, on le saisit dans sa vraie nature comme «apparence»; le monde onirique se dissout et, du point de vue du sujet éveillé, n'a en réalité jamais « été ». C'est ainsi que ce monde, avec toute la multiplicité de son contenu, ne paraît réel que selon la perspective *vyavaharika*, qui est elle même proportionnée au degré relatif de réalité propre au monde, et ce degré à son tour est conditionné d'une part par *avidyâ*, et de l'autre par la finitude et la finalité mêmes du monde, qui non seulement se contredit en des moments successifs, mais en arrive aussi à une fin définitive : comme un rêve, le monde est voué à l'extinction, à ne plus « être », et tout ce qui n'est pas existant à un moment donné ne peut être considéré comme réellement existant à aucun autre : « Ce qui est non-existant au commencement et à la fin l'est nécessairement dans l'intervalle» (Karika, II, 6).

On peut à présent envisager deux angles de vision supplémentaires à partir desquels on peut saisir le monde comme illusoire : ceux que permettent les analogies « corde-serpent» et « cruche-argile ». Dans l'*Advaita Védanta*, l'analogie « corde-serpent» est un des moyens les plus fréquemment utilisés pour indiquer la réalité exclusive de l'absolu *Brahman* non-duel, par contraste avec la nature illusoire des multiples phénomènes du monde.

Cette multiplicité n'étant qu'une fausse imagination, comme le serpent dans la corde, n'existe pas réellement (...). Le serpent imaginé dans la corde (...)

n'existe pas réellement, et par conséquent ne disparaît pas lors d'une appréhension correcte (Karika, II, 7 [17]).

Quand une corde est confondue dans l'obscurité avec un serpent, il y a un objet réel qui est présent, et un objet imaginé qui est absent : le serpent en tant que tel est absent, mais «il» est présent pour autant qu'il est en vérité une corde : l'objet auquel le nom et la forme d'un serpent sont attribués est en réalité une corde. Une fois la corde perçue, on ne peut pas dire que l'entité existant auparavant, le « serpent », a cessé d'exister : seule la perception erronée cesse, l'illusion disparaît; le substrat sur lequel la conception de «la nature du serpent» était projetée est évident par lui même. Pareillement, le monde de la multiplicité est une illusion provenant de l'ignorance ; il est surimposé à l'Absolu, voilant sa propre nature aussi longtemps que, à la manière d'un *upâdhi*, il communique la qualité de sa propre nature à ce à quoi il se surimpose, alors qu'en réalité c'est ce substrat qui fournit la base ontologique de la surimposition, lui communiquant ainsi n'importe quelle «réalité» dont on peut lui imputer la possession. C'est seulement quand on « voit à travers » le monde que ce monde peut être assimilé à sa substance [11]. Ainsi : «Le serpent imaginé dans la corde est réel quand il est vu en tant que corde» (Karika, III, 29). Mais pour «voir à travers » le monde de cette manière et saisir son substrat, il faut d'abord être capable de les distinguer l'un de l'autre :

> Une fois que la corde a été distinguée du serpent avec lequel on l'avait confondue dans l'obscurité,

> le serpent disparaît dans la corde (...) et ne réapparaît jamais plus (Soul, 167).

La discrimination entre le monde et *Brahman*, entre le relatif et l'Absolu, entre la multiplicité phénoménale et l'Un transcendant - cette discrimination, bien qu'étant elle-même un mode de distinction, est le préalable pour surmonter toute distinction ; car aussitôt que la corde est distinguée du serpent, aussitôt le serpent « disparaît dans la corde» ; l'image surimposée se réduit à son substrat ; le monde est saisi comme étant « non différent» de *Brahman*, on comprend que « tout est *Âtman* ». Nous développerons ces points plus en détail dans les parties II et III traitant de la réalisation de la transcendance.

Une autre image-clé utilisée comme aide à la compréhension du rapport entre le Réel et l'illusoire est celle du rapport « cruche-argile » ; il faut cependant noter qu'un tel rapport subsiste ou paraît exister seulement du point de vue de l'ignorance, le Réel étant exempt de rapports, puisqu'il n'y a pas d'« autre » à qui il pourrait le cas échéant se rapporter.

Lorsque la véritable nature de l'argile est connue, une cruche ne saurait exister indépendamment de l'argile (Karika, IV, 25).

Tout effet est irréel parce qu'il n'est pas perçu comme distinct de sa cause (Gita, II, 16).

Parce que les effets ne sont en vérité pas distincts de leur cause, ils ne peuvent être réels comme effets, mais on peut les appeler réels dans la mesure exclusive où ils sont cette cause ; la cruche en tant que telle est une

modification de l'argile, à la fois nominalement et existentiellement ; autrement dit, elle est de l'argile prenant un nom et une forme, *nama-rupa*, particuliers. On ne peut percevoir de cruche sans en même temps percevoir l'argile, si bien que la cruche n'a aucune réalité sans l'argile ; elle ne possède par elle-même aucune réalité distincte. C'est cette absence ultime de distinction qui établit, à tout le moins en termes doctrinaux, la nature illusoire du monde considéré en lui-même : tout ce qui est distinct de l'Absolu non-duel doit être une illusion, dès lors que la réalité est la prérogative exclusive de l'Absolu. D'autre part, d'un point de vue inclusif, la non-dualité signifie aussi que le monde, bien que multiple en apparence, doit être également cette même Réalité non-duelle, pour autant qu'on ne puisse absolument pas le distinguer de son substrat : dans la mesure où on le distingue au moyen de *narra-rupa*, dans cette mesure même, il est illusoire.

La vision unitive finale consiste à voir toutes choses «dans» l'Un transcendant, et cet Un en toutes choses ; seul le *jîvan-mukta* la réalise pleinement, celui qui est « délivré en cette vie », « celui qui Me voit (...) dans tous les êtres, et qui voit *Brahma*, le Créateur, et tous les autres êtres, en Moi» (Gita, VI, 30). C'est la réalisation de cette vision, ses exigences, modalités et conséquences que la deuxième partie abordera.

Deuxième partie

L'ascension spirituelle

Cette partie du chapitre traitera du processus par lequel la conscience présente dans le *jîvatman* (l'âme individuelle) réalise sa véritable identité en tant que *Brahman*, la réalisation de cette identité constituant *mukti* ou *moksa* - la «Libération», le plus haut degré qu'un homme puisse atteindre en ce monde ; il s'agit de la *Nihsreyasa*, la valeur suprême, par la réalisation de laquelle tout ce qui nécessite d'être accompli a été accompli (krta-krtya).

Avant d'examiner la nature de cet accomplissement transcendant, il est important d'établir certains points de référence non transcendants afin de pouvoir situer la transcendance pour ainsi dire *a contrario* ; la compréhension de ce qui constitue la réalisation transcendante exige que l'on connaisse la nature de ce qui est à transcender. Cette approche épistémologique, procédant de l'hypothèse d'une ascension expérientielle des degrés inférieurs de l'être et de la conscience jusqu'au niveau transcendant, concorde avec la structure ontologique fondamentale que Shankara envisage :

Ce monde dans sa totalité consiste en une

hiérarchie d'effets de plus en plus subtils et étendus qui constituent les causes matérielles de tout ce qui est plus grossier. Et la connaissance de cette hiérarchie conduit à la notion de l'Etre comme son support (Absolute, 129).

Tout ce qui est plus proche du pôle matériel est moins subtil et étendu que sa cause principielle ; et plus la cause est proche du sommet de la hiérarchie, et plus elle possède de conscience et de réalité - le sommet lui même, l'Absolu, étant la Conscience et la Réalité inconditionnées.

On peut donc analyser le processus de réalisation en partant d'une image réfléchie de cette ontologie : ce qui est objectivement conçu comme «plus élevé» dans la chaîne sera subjectivement appréhendé comme «plus profond» dans le processus de réalisation du Soi. Shankara affirme cependant qu'en principe une telle ascension par étapes n'est pas nécessaire pour la réalisation suprême. Celle-ci peut avoir lieu instantanément sur la base d'une seule audition de l'affirmation des textes sacrés établissant l'identité entre l'essence de l'âme et l'Absolu. C'est pour cette raison qu'il nous faut commencer par un examen du rôle de l'Écriture dans la réalisation du Soi, et ensuite procéder à une évaluation des étapes hiérarchiques tout le long de la Voie vers cette réalisation. Après la section consacrée à l'Écriture suivront cinq sections sur l'action, les rites, la méditation, la concentration et la Libération.

1. Le rôle de l'Écriture

Étant donné que l'Absolu est « ce dont les mots retombent », il peut paraître étrange de voir l'importance que Shankara accorde à la part que joue l'Écriture - à première vue une série de «mots» en rapport avec la réalisation de l'Absolu. Gardant à l'esprit que pour Shankara cette réalisation consiste dans la Connaissance de l'Absolu et de rien d'autre laissant pour l'instant de côté la nature et le degré ontologique de cette Connaissance - on constatera dans l'assertion suivante à quel point Shankara attribue un rôle central à l'Écriture : l'Absolu, déclare-t-il, «ne peut être connu que par l'autorité de la Révélation» (Ahsolute, 146).

La signification de cette phrase est que, non seulement l'Écriture fournit le seul moyen objectif d'avoir une connaissance doctrinale valable sur l'Absolu, mais aussi que les sentences-clés de l'Écriture ont la capacité de transmettre une illumination immédiate, celle-ci dépendant du degré de préparation de l'auditeur. Dans la vision du non-dualiste, le but premier du Véda est de « mettre un terme aux distinctions imaginées par l'ignorance» (Enligbtenment, 96), ceci étant la manière par laquelle on peut dire qu'il « communique» ce qui est strictement inexprimable. Tous les textes upanishadiques sans exception sont censés se préoccuper, directement ou indirectement, de l'établissement d'une seule vérité, à savoir « Cela, tu l'es toi-même » (Tat tvam asi) ; et la fonction de cette maxime cardinale est à son tour de «mettre fin à la conviction qu'on est l'âme individuelle, capable d'action et d'expérience empirique dans le

domaine des modifications illusoires » (Enlightenment, 110).

À la question de savoir comment une énonciation abstraite qui s'adresse au mental, donc au non-soi, pourrait résulter en réalisation « concrète » du Soi, Shankara déclare que, nonobstant le fait qu'il soit vrai que toutes les énonciations concernant le non-soi ne produisent qu'une connaissance abstraite, « il n'en va pas ainsi des énonciations concernant le Soi le plus intime, car il y a des exceptions, comme dans le cas de l'homme qui réalisa qu'il était le dixième » (Upadesa (A), 11, 18. 202).

Nous allons examiner la pertinence de cette référence au « dixième » dans un moment. L'impact des énonciations affirmant le Soi est infiniment plus grand que celui de n'importe quelle énonciation relative au non-soi, car la Connaissance du Soi préexiste à tout véhicule accidentel par lequel cette Connaissance peut se communiquer extrinsèquement : cette Connaissance ne fait qu'un avec l'être même de l'âme individuelle, qui en réalité n'est rien d'autre que le Soi indivisible ; mais c'est là une Connaissance que le voile de l'individualité - et donc la « surimposition mutuelle du Soi et du non-soi appelée ignorance » (Absolute, 95) - a occultée.

On peut résumer cette surimposition mutuelle comme suit : le Soi est d'abord surimposé au non-soi, c'est-à-dire au mental individuel, aux sens et au corps, de telle sorte que ce composé de relativités est faussement considéré comme «moi-même»; ce composé est ensuite projeté sur le Soi, de telle sorte que le Sujet unique et

universel est faussement considéré comme ayant les caractéristiques objectives d'un sujet individuel particulier et relatif doté d'un corps et d'une âme, ce qui résulte en une conception anthropomorphique de l'Absolu.

L'énonciation affirmant la véritable nature du Soi, en dissipant cette surimposition mutuelle née de l'ignorance, éveille le *jîva* à sa véritable identité en tant que Soi, Connaissance qui ne lui est pas tant enseignée que remémorée. C'est là la signification de la référence au « dixième »: l'homme qui ne comptait que neuf autres, et était perplexe parce qu'il y avait initialement dix hommes dans le groupe, réalise instantanément qu'il est le dixième quand on le lui rappelle.

D'une manière analogue, c'est en dernière analyse la Connaissance préexistante du Soi qui constitue la base de la puissance révélatrice de l'Écriture ; l'Écriture ne communique ou n'enseigne pas une vérité dont on serait ignorant *a priori*. C'est ainsi que Shankara déclare :

En fait le Soi n'est inconnu (*aprasiddha*) de personne. Et l'Écriture, qui est l'autorité finale, obtient sa force d'autorité concernant le Soi en servant seulement à éliminer la surimposition des attributs qui Lui sont étrangers, mais non en révélant quelque chose qui était complètement inconnu (Gita, 11, 18).

Si le but véritable et la fonction transcendante de l'Écriture est d'éliminer toutes les fausses notions d'altérité et de différenciation, Shankara doit justifier l'existence d'un si grand nombre de références dans les textes aux différents mondes où a lieu la renaissance

conformément aux degrés de mérite et aux diverses sortes d'activité rituelles, dont l'ensemble paraît lié à la diversité, et partant au non-soi. Si le Soi seul mérite la réalisation, et si toutes les autres aspirations sont nécessairement orientées vers des états transitoires et des « régions périssables », pourquoi l'Écriture semble-t-elle encourager ces aspirations ?

C'est la question que le disciple pose à l'instructeur dans la première partie de l'*Upadesa Sahasri*, et voici la réponse que donne ce dernier :

Le Véda élimine graduellement l'ignorance de celui qui ne sait pas comment obtenir ce qu'il désire et comment empêcher ce qu'il ne désire pas (...). Puis, par la suite, il éradique l'ignorance à proprement parler, laquelle est vision de la différence et source de la vie transmigratoire (Upadesa (A) I, 1.42).

Ce que Shankara semble dire ici, c'est que l'individu plongé dans l'ignorance, cherchant à éviter ce qui est pénible et à jouir de ce qui est agréable, et donc agissant sur le plan de la manifestation extérieure, ne serait pas capable de saisir immédiatement la vérité, ou la pertinence, de la doctrine du Soi. En cherchant ce qui est désirable, cependant, il cherche en fait la Béatitude absolue du Soi, et dans la mesure où il évite ce qui est indésirable, il se distancie des illusions plus pénibles liées à l'identification avec le non-soi. C'est pourquoi l'Écriture, à la manière d'un *upaya*, opère dans un cadre immédiatement intelligible pour un tel individu, et oriente son mode de conscience et d'être dans une direction ascendante, de telle façon que le but

préalablement envisagé comme absolument désirable en lui même en vienne graduellement à être considéré comme une étape sur la voie menant au but le plus élevé - la réalisation du Soi.

On peut donc considérer cette « élimination graduelle » de l'ignorance comme une réponse à la nécessité d'un compromis avec les conceptions limitées de l'individu moyen, pour qui le monde et l'ego paraissent concrets et réels, alors que le Soi supra-individuel et inconditionné paraît une abstraction. Invertir cette image immédiatement - semble dire implicitement Shankara - serait inefficace ; il faut plutôt mettre l'accent en premier lieu sur une conception variée des états posthumes - réductibles en fait à une dualité, le désirable et l'indésirable - lesquels, bien qu'illusoires du point de vue du Soi, n'en correspondent pas moins à une réalité vécue pour ceux qui sont dans les chaînes de la relativité.

Il est par conséquent légitime de parler d'une hiérarchie ascendante de « degrés » dans le domaine de l'illusion, hiérarchie conduisant à la Réalité de la suprême Conscience du Soi, et en fin de compte consumée par cette Réalité ; l'aspect extérieur de tel degré étant telle « demeure » particulière dans le plérôme céleste, et sa contrepartie interne correspondant à l'« affaiblissement de l'ignorance» d'une manière telle que, en s'approchant de la réalité intérieure de la Conscience du Soi, l'individu peut être figurativement considéré comme « entrant» dans un monde plus élevé.

Cette application de la doctrine eschatologique

aux états de conscience sur le plan terrestre ne nie pas la réalité posthume objective de ces « demeures », mais assimile plutôt les principes en question conformé ment à la perspective impliquée par Shankara dans la citation ci-dessus : la « transmigration » est tout aussi réelle maintenant qu'elle ne l'est après la mort humaine, étant constituée par la diversité même des moyens et des fins, au contraire de ce qui transcende toute existence transmigratoire, le Soi immuable.

Comme on l'a vu plus haut, un tel cadre évaluatif en ce qui concerne l'Écriture ne se fonde que partiellement sur les éléments scripturaux eux mêmes ; puisque le Soi en tant que notre réalité immanente est déjà connu « ontologiquement », même s'il est obscurci existentiellement, une fois cette Connaissance éveillée, on est en position d'évaluer et d'interpréter l'Écriture sur la base d'une réminiscence des éléments essentiels qui concordent avec la Conscience du Soi, Soi dont la réalisation constitue le but le plus élevé de l'Écriture.

Il est par là même évident que l'Écriture seule n'est pas invoquée comme étayant sa propre évaluation : c'est plutôt la Conscience du Soi, la source et la fin mêmes de l'Écriture, qui illumine à la fois les références directes sur la nature du Soi, et les références indirectes qui incluent la mention d'une diversité de moyens et de fins contredisant en apparence l'unité du Soi, mais ayant en réalité la réalisation du Soi comme but ultime ; et c'est ce but ou ce sommet qui donne de la valeur à tout ce qui y

mène.

Abordons à présent plus directement la maxime cardinale « Cela est l'Absolu ; Cela, tu l'es toi-même ». On a vu précédemment qu'une seule audition de cette énonciation est jugée en principe suffisante pour illuminer le disciple pleinement préparé et capable d'« atteindre l'expérience immédiate du fait que son Soi est l'Absolu» (Enlightenment, 114). Cette « expérience immédiate » survient seulement dans le cas de ceux dont la réceptivité spirituelle est parfaite, de telle manière qu'il n'y a pas de barrière, ni dans l'intelligence ni dans le caractère, empêchant l'aurore de la réalisation du Soi ou de la Libération, *moksa* :

Ces personnes douées qui ne sont affligées d'aucune ignorance, doute ou connaissance erronée obstruant la compréhension de la signification des mots peuvent avoir une Connaissance directe de la signification de l'énonciation entendue une seule fois (Enlightenment, 115, 116).

De tels disciples ont « l'expérience immédiate », et non la simple compréhension conceptuelle, que le mot « Cela » s'applique à l'Absolu transcendant, *Brahma nirguna*, désigné provisoirement par « le Réel, la Connaissance, l'Infini, (...) Conscience et Béatitude » (Enlightenment, 114) ; et que le « tu » se réfère au plus intime Soi « ce qui se distingue de tous les autres éléments de la personnalité empirique, en partant du corps (...) découvert comme étant pure Conscience» (Enlightenment, 115).

L'énonciation qui exprime l'identité réelle entre

l'Absolu conçu selon la transcendance et le Soi réalisé de façon immanente est dotée d'une puissance réalisatrice, non seulement en raison de sa puissance théurgique, de son origine divine et de sa nature sacramentelle, mais aussi en raison du rapport entre sa signification et l'être même de l'âme qui l'entend : elle exprime directement la plus haute vérité, laquelle est consubstantielle à la dimension ontologique la plus profonde du *jîva*. De même qu'on a vu plus haut que l'Absolu comporte en lui-même les éléments Être et Conscience d'une façon absolument indifférenciée, chaque élément n'étant distinguable de l'autre que sur le plan de la relativité, de même ces deux éléments de l'âme ne sont pas distinguables dans leur centre le plus intime, éléments qui ne bifurquent en apparence qu'à la surface, c'est-à-dire au niveau du mode phénoménal d'existence de cette âme. La vérité exprimée par l'énonciation est donc une avec l'identité la plus intime de l'âme, et a le pouvoir d'actualiser la conscience virtuelle de cette identité dans les âmes jouissant de l'état requis de réceptivité spirituelle.

Cependant, comme l'immense majorité de ceux qui cherchent l'illumination n'a pas la capacité de réaliser le Soi dès la première audition de l'énonciation, la question de la discipline spirituelle requise pour accroître la réceptivité à cette réalisation revêt une grande importance. C'est à cette discipline que s'attache à présent notre exposé, en débutant par le domaine de l'action.

2. L'action

On atteint la réalisation du Soi par la Connaissance, ce qui implique rigoureusement la nécessité de transcender l'action et le domaine dans lequel elle opère. On peut identifier une raison objective et une raison subjective pour cet état de fait dans la perspective de Shankara. Objectivement, il faut transcender l'action en raison des conditions définitives propres à son fonctionnement; et subjectivement, il faut la transcender parce qu'elle constitue la dynamique par laquelle l'ignorance se perpétue moyennant le cycle vicieux du *karma*.

Pour ce qui est du facteur objectif, un examen du fondement de l'action indique qu'elle consiste dans la triade « connaissance-connaissant-connu», le connaissant en question est par définition le faux soi, l'ego empirique, l'agent mettant en mouvement les instruments rationnels et sensibles de la connaissance, la connaissance que ces instruments enregistrent étant ainsi entièrement relative ; le connu est l'objet désiré vers lequel l'action s'oriente. Les « facteurs » de l'action sont : l'agent, le corps, les organes, l'énergie vitale, et la puissance divine qui les domine (Discpleship, 38).

L'action ainsi définie ne peut en aucune manière résulter en Connaissance transcendante ; l'incorporation à l'action est une barrière insurmontable à la réalisation, barrière constituée par les préalables mêmes de l'action. Ce résumé montre à l'évidence que la catégorie «action» recouvre davantage qu'un simple mouvement physique ; elle est intimement liée à la cognition, et c'est ce lien qui

révèle la dimension subjective des limitations de l'action : «L'action est incompatible avec la Connaissance métaphysique, puisqu'elle se produit accompagnée du sens de l'ego» (Upadesa (A), II, 1.12).

Selon Shankara, l'action entretient la double illusion que «je suis l'auteur de l'action » et que « cela doit être à moi » ; la première renforce la fausse idée que notre propre identité réside dans l'agent empirique, ce qui est une façon d'intensifier la surimposition du Soi au non-soi, tandis que la seconde, en prêtant des attributs empiriques au Soi, surimpose le non-soi au Soi, qui est ainsi susceptible de qualifications, et par là même est réduit à l'« Absolu non-suprême », ou à l' « Absolu doté de qualités », *Brahma saguna* par opposition à l'Absolu transcendant toutes qualités, *Brahma nirguna*.

Le Soi n'est donc pas susceptible de modification ; une fois qu'on a compris la nature du Soi et qu'on l'a identifiée à notre propre identité, la notion limitative de l'agent individuel est éliminée une fois pour toutes ; or, c'est en partant de la perspective de cette réalisation que Shankara est capable de reléguer l'ensemble du domaine de l'action dans l'illusion : si la réalisation du Soi implique que l'on transcende l'action, le renoncement à l'action est alors un préalable à cette réalisation :

> Comment les notions d'« agent» et d'« expérimentateur» pourraient elles réapparaître une fois qu'a pris place la réalisation que «je suis le réel» ? Par conséquent, la Connaissance métaphysique ne peut requérir ou recevoir le

soutien de l'action (Upadesa (A), II, 1.20).

Puisque la réalisation - qui dans ce contexte signifie «rendre réel» ou effectif le fait que « je suis le réel» - élimine la base sur laquelle l'individu est lié par l'illusion d'être un agent actif, il s'ensuit naturellement que l'action ne peut être un moyen de réalisation ; autrement dit, l'action ne peut permettre d'accéder à un état qui révèle l'action comme illusoire ; de même que dans l'image du serpent et de la corde, on ne peut accéder à la connaissance de la réalité de la corde en continuant à agir sur la base de la crainte de sa nature de serpent.

La réalisation du Soi est décrite comme «Délivrance» ou «Libération» ; il faut souligner ici que c'est du domaine du *samsâra* - des naissances, morts et renaissances indéfinies - que le *jîvan-mukta* est délivré en cette vie. L'existence samsârique est tissée d'ignorance, la fausse identification avec le composé corps-mental ; de ceux qui persistent dans cette erreur, et qui prennent leur soi fini, ainsi que le monde extérieur auquel ce soi se rapporte, comme la seule réalité, niant «l'existence d'un monde situé au-delà », on dit qu'ils « naissent maintes et maintes fois et viennent maintes et maintes fois en mon pouvoir, dans le pouvoir de la mort» :

C'est-à-dire qu'ils restent impliqués dans la chaîne ininterrompue de la souffrance constituée par la naissance, la mort et les autres adversités de l'existence transmigratoire. Et c'est exactement là la condition de l'immense majorité des hommes (Discipleshp, 11-12).

On dit que la transmigration est sans commencement, on ne peut dire en effet qu'elle a commencé en aucun point particulier du temps, car il faudrait que ce point ait été le résultat de la fructification du karma qui l'a précédé, etc. ; les fruits du karma sous la forme du mérite et du démérite sont récoltés par l'action - prise dans son sens le plus large, et incluant la cognition comme on l'a vu plus haut - et cette action en tant qu'asservissement s'effectue sur la base de la fausse identification avec le composé corps-mental.

Et ceci montre que la cessation totale de l'existence transmigratoire ne peut se produire que par la dévotion à la voie de Connaissance associée au renoncement à toute action (Discipleship, 8).

Seule la Connaissance libère l'homme des chaînes du samsâra, de l'existence conditionnée, mais la Connaissance dont il s'agit est d'un ordre tout différent de ce qu'on considère conventionnellement comme tel :

> Une cognition du mental est un acte que l'on peut désigner par un verbe, et sa caractéristique est le changement. On la désigne métaphoriquement comme «connaissance» parce qu'elle aboutit à une apparente manifestation de connaissance en tant que son résultat (Upadesa (A) I, 2.77).

Autrement dit, aucune cognition, pour autant qu'elle peut se caractériser par un acte, ne peut être assimilée à la Connaissance réelle, mais seulement à une apparente manifestation de cette Connaissance ; certains

types d'action peuvent affaiblir l'ignorance, comme on le verra plus loin, mais ne peuvent l'éradiquer, puisque l'ignorance est elle-même le résultat du mérite et du démérite antérieurs provenant de l'action. Dire «action», c'est donc dire «perpétuation de l'ignorance ».

L'oeuvre conduit à la purification du mental, non à la perception de la Réalité. C'est la discrimination qui provoque la réalisation de la vérité, non dix millions d'actes (Vivekachudamani, 11).

On ne peut réduire la Délivrance ou la Libération à un effet ou un acte, puisque l'action est un mode de l'existence conditionnée : sinon la Libération de l'existence conditionnée qu'implique la délivrance dépendrait d'un mode de ce niveau même d'existence pour être atteinte.

L'accent que met Shankara sur le pouvoir libérateur de la Connaissance transcendante entraîne l'expression de certaines idées antinomiques dont l'intention latente est d'établir, avec la plus grande rigueur, l'incommensurabilité entre le domaine de l'action - impliquant le changement, l'altérité, l'impermanence et l'illusion - et la réalisation du Soi, inconditionnellement immuable, non-duel, éternel et réel. Un exemple de cet antinomisme est le suivant, extrait de ses commentaires sur la Bhagavad Gita :

> Même le dharma est un péché - dans le cas de celui qui cherche la Libération - dans la mesure où il cause l'asservissement (Gita, IV, 21).
>
> Cette double réserve est importante ici : ce n'est

que pour le *mumuksu*, celui qui cherche la Libération, que le *dharma* peut jamais constituer un péché - et cela, seulement dans la mesure où il cause l'asservissement à l'action, et non dans la mesure où le *dharma* est accompli d'une manière désintéressée. Ce n'est que par rapport à la quête de la plus haute réalisation que l'on peut considérer tout autre but de moindre importance comme un péché.

Il y a ici une distinction entre ceux qui remplissent leur devoir dans un esprit de renoncement, et ceux qui le font dans un esprit d'attachement. Mais la première catégorie donne lieu à une division supplémentaire : il y a celui qui renonce à l'action parce qu'il «voit l'inaction dans l'action », se désintéressant de tout le domaine de l'action qu'il sait être une illusion ; ce type de renonçant est « supérieur » au renonçant qui

> offre toutes les actions à Iswara avec la foi que « j'agis pour Sa satisfaction» (...). Le résultat des actions ainsi accomplies est seulement la pureté du mental et rien d'autre (Gita, V, 10).

On peut interpréter la chose comme suit : agir pour la satisfaction du Seigneur, conçu comme l'« autre », peut être un mode d'action désintéressé [12], mais pour autant que l'agent l'investit encore d'une signification, et dans la mesure où elle est conditionnée par sa référence au Seigneur qui agit, donc à *Brahma saguna*, et non à *Brahma nirguna* exempt d'action, - pour ces deux raisons, une telle action relève encore du domaine du non-soi.

Elle peut être « sans soi », en prenant l'ego relatif pour le soi en question, mais elle ne satisfait pas encore aux exigences de la voie de la suprême réalisation du Soi.

On peut cependant considérer l'accès à la «pureté du mental », bien qu'il s'agisse là du plus haut résultat de l'action, comme constituant un préalable pour la poursuite de la voie vers la transcendance ; il faut par conséquent prendre en compte cette qualité intérieure relevant de l'action extérieure qui mène à la pureté du mental et la cultive, c'est-à-dire la vertu.

Shankara précise clairement et abondamment que sans la vertu on ne peut réaliser la Connaissance libératrice. Le tout premier sutra de l'*Atma-Bodba* établit clairement qu'un haut degré de vertu est le préalable même pour la réception de la doctrine du Soi : « Cet *Atmabodba* est composé pour ceux qui, cherchant la Libération, se sont purifiés du mal par de constantes austérités et ont atteint le calme et la sérénité» (Atma-Bodba (B), 1). Cette insistance sur la vertu s'être purifié de tout mal - se répète dans l'*Upadesa Sahasri*, où Shankara écrit qu'il ne faudrait donner la Connaissance de Brahman qu'à « celui dont le mental a été pacifié, qui a maîtrisé ses sens et est exempt de tout défaut, qui a rempli les devoirs prescrits par les Écritures et est doté de bonnes qualités, qui est toujours obéissant envers le maître et aspire à la Libération et à rien d'autre» (Upadesa (B), II, 16.72).

Les vertus essentielles doivent déjà être présentes dans l'âme du disciple, au moins à un certain degré, comme une condition préalable à l'enseignement de la

Connaissance supérieure. Mais il faut que le maître continue à donner, comme partie de la discipline spirituelle, de « solides instructions » sur les vertus centrales qui figurent dans la Bhagavad Gita (XIII, 7-12), et parmi lesquelles on peut relever les suivantes comme conditions essentiellement morales, par opposition aux conditions intellectuelles : l'humilité, la modestie, l'innocence, la patience, la rectitude, le service du maître, la pureté, la persévérance, la domination de soi, le détachement, l'absence d'égoïsme, l'équanimité et la dévotion au Seigneur. Commentant la parole de Krishna : «Ceci est Connaissance» (où «ceci» se rapporte à toutes les qualités qui précèdent), Shankara écrit :

> Ces attributs (...), on les appelle Connaissance parce qu'ils sont favorables à la Connaissance. Ce qui leur est opposé - à savoir l'orgueil, l'hypocrisie, la cruauté, l'impatience, l'insincérité et ainsi de suite - est ignorance ; il faut connaître et éviter tout cela comme ayant tendance à perpétuer le sanzsâra (Gita, XIII, 11).

On peut constater que pour Shankara la moralité ne peut pas être séparée de la plus haute vérité, même si les deux éléments relèvent d'ordres de réalité incommensurables. La Connaissance relative au Soi transcende infiniment le domaine dans lequel la moralité opère, c'est-à-dire le monde extérieur d'une part, et le soi relatif, le *jîvatman*, d'autre part ; mais il existe néanmoins un rapport décisif entre la Connaissance et la vertu : la

vertu est non seulement une condition nécessaire pour recevoir l'instruction doctrinale, mais on la décrit aussi comme un moyen d'atteindre à la Connaissance : « il faut que le maître imprime foncièrement dans l'âme du disciple des qualités telles que l'humilité, qui sont *les moyens de la Connaissance* (Upadesa (B), I, 1.5, les italiques sont de nous).

La moindre trace d'orgueil - d'attachement à l'ego illusoire - non seulement «perpétue le *samsâra*», mais elle est aussi une forme d'ignorance, le vice étant entendu ici non simplement comme un mal en lui-même, mais aussi comme un voile devant la vérité ; l'orgueil n'est pas seulement immoral, il est aussi un dysfonctionnement intellectuel. La vertu d'humilité, d'autre part, n'est pas épuisée par sa dimension purement morale ; elle a en outre et par-dessus tout une fonction véritablement intellectuelle. On peut donc comprendre l'humilité comme une qualité morale qui préfigure l'extinction totale de l'individu impliquée dans la réalisation du Soi ; il s'agit d'une manière d'être qui se conforme à la plus haute vérité, et qui pour cette raison même en accroît la réceptivité. Qui plus est, sans humilité, il y a le danger toujours présent que la Connaissance soit détournée par l'individu au lieu de servir à révéler le Soi supra-individuel.

> Celui qui sait que la Conscience du Soi ne cesse jamais d'exister, et qu'Elle n'est jamais un agent, et qui abandonne également l'égoïsme [de penser] qu'il est lui-même un Connaissant de *Brahman*, est

un (réel) Connaissant du Soi. Les autres ne le sont point (Upadesa (B) II, 12.13).

En d'autres termes, la véritable Conscience du Soi exige que l'ego ne s'enorgueillisse pas de cette Connaissance, sinon la Connaissance en question est infirmée par l'illusion même qu'elle est supposé éradiquer, à savoir l'ego en tant qu'entité subsistant par elle-même ; au demeurant, c'est une absurdité de la part de l'ego de s'enorgueillir de connaître «quelque chose » comme si cette chose était en dehors de lui-même, car cette dualité même dément la prétention à la conscience unitive ; seul le Soi se connaît Lui-même. Le plus haut degré que l'ego puisse atteindre, en rapport avec l'« expérience » du Soi, est l'extinction au sein même de la conscience unitive (un thème que l'on abordera ci-dessous). Cette extinction est préfigurée dans toutes les vertus essentielles, que l'on considère également, d'une part comme préparations et conditions préalables à cette conscience, et d'autre part, comme garanties que la doctrine ne conduira pas à l'orgueil - l'intensification de l'existence illusoire indépendamment du Soi - mais servira plutôt à desserrer la mainmise de l'ego sur la conscience et ainsi concourir à l'assimilation effective de la Connaissance libératrice.

Alors que l'humilité s'impose clairement comme une vertu-clé dans la poursuite de la Connaissance libératrice, les autres vertus mentionnées sont également indispensables ; bien que Shankara ne les passe pas en revue dans le détail, la perspective intellectuelle sur

l'orgueil et l'humilité exposée ci-dessus peut s'appliquer aux autres vertus.

Ainsi, même à ce niveau non transcendant de l'âme, on ne peut isoler la question du « connaître » de la dimension de l'« être », laquelle à ce niveau s'identifie à la qualité d'être vertueux. Cette qualité, on peut la considérer comme un reflet de la réalisation transcendante du Soi, dans laquelle on ne peut distinguer la pure Conscience de l'Être inconditionné. Dans l'âme, la Vérité connue doit s'accompagner de la Vérité vécue, c'est-à-dire vécue selon une vertu impeccable.

Partant, l'aspect positif de l'action vertueuse est d'être non seulement une condition préalable essentielle pour recevoir la doctrine, mais aussi un moyen de purifier le mental, et de frayer ainsi la voie à l'assimilation de la Connaissance libératrice ; mais, étant un moyen et non la fin, il est nécessaire de la transcender. La section suivante va examiner le degré de participation des rites à ce processus de transcendance.

3. Les rites et la Connaissance

Shankara donne une réponse nuancée à la question du rapport entre l'accomplissement des rites et l'éclosion de la Connaissance libératrice, une réponse qui est en essence la même que celle donnée à la question de la nature et de la fonction de l'action et de la vertu. D'une part, il y a discontinuité entre les rites et la Connaissance, et de ce point de vue, celui qui cherche l'illumination doit

à la fois transcender l'activité rituelle et renoncer aux récompenses qui y sont proportionnées ; d'autre part, on ne peut réaliser cette transcendance que pour autant que l'on a atteint le degré de réceptivité requis pour la réception de la plus haute Connaissance.

Envisageant d'abord ce dernier point de vue, Shankara déclare qu'on peut définir l'accomplissement des rites comme une « cause » de la Connaissance pour autant qu'« il contribue à l'extinction du démérite résultant des fautes passées et faisant obstruction à la Connaissance de l'Absolu» (Discipleshp, 89). On dit par conséquent que l'activité rituelle coopère» à la Connaissance de l'Absolu, mais on souligne que cette fonction dépend de la discipline consistant dans «l'écoute des textes métaphysiques des Upanishads, la réflexion à leur sujet, et le fait de les méditer avec persévérance [*sravana-manana-nididhyasana*] en même temps que la foi, l'exclusivité du but, et les autres qualités psychologiques nécessaires » (Discipleshp, 89).

L'efficacité de cette triple discipline du *sravana-manana-nididhyasana* présuppose, d'une part la foi, et de l'autre «les qualités psychologiques nécessaires » que l'on peut comprendre comme désignant les vertus énumérées dans la section précédente, ainsi que la série des vertus védantines traditionnelles connues comme les « six trésors » (Stasampatti)[13].

Il est important de souligner à cet égard l'insistance de Shankara sur la foi ; sans la relation correcte entre le *jîvatman* et *Iswara*, l'illumination est non seulement impossible, mais toutes les autres vertus, du

point de vue de la réalisation, sont également invalidées. L'âme doit être foncièrement consciente de sa subordination existentielle au Seigneur, à qui l'on doit une attitude de pieuse dévotion ; après avoir spécifié qu'il ne faut enseigner la plus haute Connaissance qu'à celui qui est « plein de dévotion envers le Seigneur », Shankara ajoute :

> Il ne faudrait pas donner l'enseignement à quiconque n'est pas obéissant ou plein de dévotion, fût-il un homme autodiscipliné et intelligent. Quelqu'un qui ressent de la rancœur envers le Seigneur ne devrait pas recevoir l'enseignement, eût-il toutes les autres vertus sous le soleil (Discipleship, 278-279).

On examinera plus tard la question du statut ontologique de cette dévotion à la lumière de la discussion sur la réalisation du Soi ; il faut noter à ce stade, cependant, que le désir ardent de la Délivrance, qui implique le fait de transcender les limitations ontologiques de l'Absolu «non-suprême », c'est-à-dire du Seigneur, n'exclut en aucun cas la foi et la dévotion envers Lui ; cette foi dans le Seigneur est plutôt soulignée comme étant une condition préalable essentielle à l'intégrité de l'aspiration à transcender le Seigneur, dont la limitation est exclusivement apparente du point de vue *paramarthika*, c'est-à-dire du point de vue accordé par la réalisation de *Brahma nirguna*. L'aspiration qui se concentre sur ce « suprême » Absolu coexiste donc avec

la dévotion envers l'Absolu «non-suprême»: l'aspiration et la dévotion peuvent sans doute relever de plans incommensurables, mais il n'y a aucune contradiction entre les deux attitudes. L'aspiration au Soi et la dévotion envers le Seigneur ne sont pas seulement parfaitement compatibles, mais chacune d'elles accroît en fait l'autre ; et cela dans la mesure même où l'on saisit que le Seigneur n'est personne d'autre que le Soi - il n'y a pas deux Absolus, mais un seul, dont chacune des dimensions doit recevoir son dû si l'âme comme une totalité et non quelque élément abstrait d'elle-même doit s'intégrer dans la conscience de l'Absolu. Foi dans le Seigneur et identité avec le Soi sont donc en parfaite harmonie. C'est ainsi que Shankara, dans le verset liminaire de ses *Mille Enseignements*, explique que son enseignement est communiqué pour le bénéfice de « ceux qui désirent intensément la Libération *et* qui possèdent la foi » (Upadesa (A), I. 1, les italiques sont de nous).

Qui plus est, la foi a une fonction intrinsèquement illuminatrice. Il y a une qualité intellective découlant de la foi qui favorise la compréhension des principes métaphysiques ; commentant la raison pour laquelle l'instructeur déclare dans la *Chandogya Upanishad* «Aie la foi », Shankara écrit :

> Quand la foi est présente, le mental peut se concentrer sur le point que l'on désire connaître, ce qui rend finalement capable de le connaître (Disciipleship, 147).
>
> Quand la foi et les autres conditions décrites ci-

dessus sont présentes, on peut alors considérer les rites comme des « auxiliaires éloignés » en vue de la Connaissance (*arad upakaraka*). On peut en tirer parti dans la poursuite de la Connaissance comme moyens d'élimination progressive de l'ignorance résultant du démérite antérieur ; et ils concourent à la purification progressive du mental, servant ainsi de fonction d' « adjuvants » en vue de la Connaissance ; mais il faut aussi comprendre leur aspect d'« éloignement », ce qui ramène au premier aspect du rapport entre les rites et la Connaissance que l'on a distingué ci-dessus, celui de discontinuité.

Comme on l'a vu précédemment, même le dbarma est considéré comme fautif dans la mesure où il mène à l'asservissement ; et ceci doit se comprendre à la lumière du principe que toute chose excepté la réalisation suprême est une relativité, et par conséquent une sorte de mal par rapport à celle-ci :

> Une fois que le Soi est connu, toute autre chose est vue comme un mal (Discipleshp, 62).

Pour cette raison, celui qui aspire à la Délivrance hors du samsâra doit cultiver un «dégoût» pour les mondes supérieurs promis comme fruit du mérite récolté rituellement (Discipleship, 70). Si l'intention de l'individu est la Libération, il s'ensuit qu'il faut fermement éliminer l'inclination pour des buts moindres - aussi élevés et désirables puissent-ils être en eux-mêmes - afin que tous les efforts et toute l'attention soient concentrés sur la plus

haute aspiration ; il faut par conséquent se détacher des rites qui sont liés à ces récompenses non transcendantes.

Bien que Shankara ne fasse pas preuve de rigidité concernant la nécessité de renoncer extérieurement à toute action rituelle et de s'en abstenir, il est clair qu'il considère la chose comme la meilleure façon de procéder pour celui dont l'intention est la réalisation de l'Absolu. De même qu'il est approprié pour celui qui désire les trois «mondes externes » (*bhur, bhuvah, svah* - ce monde-ci, le monde des ancêtres et celui du ciel)[14] d'accomplir les rites en rapport avec ces mondes, de même « ceux qui désirent que le Soi constitue leur monde doivent indiscutablement renoncer au monde comme moines errants (...). S'éloigner de sa propre maison en tant que moine apatride (parivrajya) étant le renoncement à tout moyen d'action (rituelle), est implicitement enjoint comme partie de la discipline» (Discipleship, 114, 115).

Le fait que c'est seulement d'une manière implicite que ce renoncement est enjoint signifie qu'il ne s'agit pas là d'une *conditio sine qua non* de la discipline ; la pratique fut probablement ce sur quoi Shankara insiste, tout en admettant que les maîtres de maison accomplissant les rites peuvent eux aussi, exceptionnellement, rechercher et réaliser la Délivrance, comme le Véda en offre lui-même des exemples. La règle cependant veut que le véritable mumuksu cherchant la Libération en cette vie soit quelqu'un qui « normalement abandonne tout lien avec quelque rite que ce soit et toute forme de résidence permanente, (...) parcourant la terre comme un ascète muni d'un simple bâton, un moine de l'ordre

paramahamsa» (Enlightenment, 31-32).

Ayant vu les limitations ainsi que l'importance de l'action et des rites, nous pouvons aborder le stade suivant identifiable dans la hiérarchie de la réalisation : la méditation.

4. La méditation

Selon Shankara, la méditation implique «l'action mentale» et « résulte du fonctionnement libre du mental humain» (Enlightenment, 4). Elle combine la volonté et la pensée, et partant, est une chose que l'on peut faire ou ne pas faire, cet aspect de contingence la démarquant de la Connaissance qui n'est « rien que l'on puisse faire ou ne pas faire» et qui «n'est conditionnée ni par un ordre ni par la volonté humaine, mais par la nature d'une réalité déjà existante» (Enlightenment, 4-5).

Alors que la méditation provient du sujet relatif, et est donc conditionnée par lui, la Connaissance du Soi est « conditionnée par la nature du Réel et non par l'action du sujet» (Enlighttenment, 139). Le Véda regorge néanmoins d'injonctions à méditer sur le Soi ; et Shankara explique la chose en la rapportant à une division tripartite des âmes «parcourant la voie spirituelle» : celles dotées de facultés intellectuelles excellentes, moyennes et faibles ; les injonctions à méditer concernent seulement les deux catégories inférieures. Cela implique qu'il doit y avoir également différents types de méditation, comme c'est en effet le cas ; mais étant donné la complexité des

formes de méditation et de leurs rapports avec les divers éléments des rites et du symbolisme, et aussi le fait que l'intention est ici de se concentrer sur la transcendance, on peut réduire cette complexité, conformément aux principes méditatifs correspondants, à deux degrés de la *mukti* : le premier est la délivrance en cette vie qui relève du *jîvan-mukta*; et le second est la Libération « différée » ou graduelle - relevant du *krama-mukta*, lequel ne parvient à l'union avec *Brahma nirguna* qu'après la mort, à la fin du cycle de ce monde, ayant été délivré au préalable du domaine samsârique des renaissances et résidant, avant l'union finale, dans le domaine paradisiaque du *Brahma-loka*, le « lieu» de *Brahman*. On appelle cet accomplissement l'immortalité « conditionnée », et elle constitue le but le plus élevé pour ceux qui ont médité sur l'Absolu associé avec une forme finie, conjointement avec l'accomplissement de tous les rites védiques prescrits.

Dans le contexte des rites, on appelle cette forme de méditation *upasana*, et il faut la distinguer du type supérieur de méditation appelé *dhyana*, en raison du fait que *dhyana* n'est pas tant une méditation sur l'Absolu en tant qu'« autre » - conçu sous la forme d'un attribut de l'Absolu ou d'une déité particulière - qu'une assimilation de l'individu à son véritable Soi. C'est ainsi que Shankara définit *dhyana* comme suit :

> Le retrait dans le mental des perceptions sensorielles dirigées vers l'extérieur, et la concentration du mental fixé sur un seul point, à

savoir la source de sa conscience (Enlightenment, 137).

Avant d'examiner les formes que prend ce mode transcendant de méditation, il faut d'abord situer ce dernier par rapport au mode inférieur qu'il transcende.

Dans ce mode inférieur, le méditant prend une entité, tel le soleil ou l'éclair, comme symbole de l'Absolu, et médite sur ce symbole. Shankara va devoir justifier la valeur de ce type de méditation, étant donné la règle védique stipulant que seule la méditation sur l'Absolu porte des fruits, et étant donné le fait évident que de telles entités peuvent être distinguées de l'Absolu. Il résout le paradoxe en disant qu'il n'est pas illégitime de considérer ces objets finis comme identiques à Brahman, bien qu'il soit illégitime de considérer Brahman comme leur étant identique, dans la mesure où l'on peut traiter l'inférieur comme s'il était le supérieur, mais jamais le supérieur comme s'il était l'inférieur ; «à certaines occasions, on peut traiter le cocher comme le roi », mais rien de bon ne peut résulter du fait de « traiter le roi comme le cocher, et par là même le rabaisser » (Enlightenment, 13).

Ainsi donc, en méditant sur le soleil comme s'il était Brahman, on surimpose la notion de Brahman au soleil, lequel lui sert de symbole ; par conséquent, la récompense d'une telle méditation provient du principe qui est l'objet de la surimposition, l'Absolu lui-même, et non des propriétés limitées de l'objet servant de support symbolique de l'Absolu :

> Dans ces cas-là, c'est l'Absolu lui-même qui est l'objet de la méditation, dans la mesure où il y a lieu de projeter l'idée de l'Absolu sur un symbole, comme quand on projette l'idée de Vishnu sur une image en pierre (Enlightenment, 15).

Quand la méditation prend une déité particulière comme objet, le but est de s'identifier avec cette déité au point où la propre identité du méditant s'éteint dans celle de la déité et grâce à celle-ci, avec pour résultat la conviction de son identité avec la déité, conviction « aussi solide que la (précédente) conviction de l'identité avec la personnalité individuelle » (Enlightenment, 8).

Aussi exalté que puisse être un tel état, il ne peut être d'un ordre pleinement transcendant. Quelle que soit la déité en question, en effet, elle est, en tant que telle, distincte du Soi, et seule l'identité avec ce Soi constitue la transcendance inconditionnelle.

Il est important de noter que c'est sur cette voie « indirecte » de la Délivrance, voie impliquant une identification avec les déités, que se manifestent des pouvoirs surhumains, alors que sur la voie directe, cette du *jîvan-mukta*, voie n'impliquant rien d'autre que l'identification avec le Soi, ils ne se manifestent pas (Enlightenment, 65-66).

Dans le cas de celui qui réalise l'identité avec le Seigneur, certains pouvoirs surviennent, comme celui d'apparaître sous une forme minuscule, ou de se projeter dans différents corps ; on dit d'une telle personne qu'elle

« atteint le Seigneur de l'esprit », devenant ainsi « seigneur du langage, seigneur de l'audition, seigneur de la compréhension» (Enlightenment, 67). Or il est important que Shankara distingue clairement l'âme individuelle du Seigneur personnel : l'identification dont il s'agit n'est en aucun cas une complète identité d'essence, mais plutôt une obtention d'une nature transitoire, par contraste avec la réalisation du Soi comme notre «véritable état transcendant» (*kaivalya*). C'est ce que l'assertion suivante rend évident :

> Le Seigneur de tous les esprits est Celui qui fut décrété avant elles (les âmes individuelles) comme le Seigneur, et c'est Lui que l'âme atteint (Enlightennment, 67).

Non seulement la relativité de «l'atteinte» du Seigneur est évidente ici à la lumière de la priorité ontologique qui lui est accordée par rapport aux âmes individuelles, mais elle est aussi soulignée par le fait que les entités impliquées sont elles-mêmes relatives : l'âme est «décrétée» après que le Seigneur a été «décrété ». L'antériorité ontologique du Seigneur n'en est pas moins une relativité aussi, dès lors qu'elle est subordonnée à Cela qui n'est pas «décrété» et qui est l'ultime source de tout «décret», à savoir *Brahma nirguna*.

Mais ce n'est pas cette seule distinction ontologique qui établit l'impossibilité d'une identité inconditionnelle entre l'individu et le Seigneur, c'est aussi le fait que, quels que soient les pouvoirs surhumains que

l'individu peut acquérir en vertu de son identification avec le Seigneur, ceux ci ne comportent jamais les pouvoirs de « création », de conservation et de dissolution de l'univers : « Seul le Seigneur suprême a le droit de gouverner l'univers (...) » 66-67).

Comme on l'a vu dans la première partie, une des caractéristiques-clés distinguant *Brahma nirguna* est *prapancha-upasama* - le fait qu'il est exempt de toute trace du développement de la manifestation. Ce qui signifie que, partout où l'on considère les Attributs divins relatifs à la manifestation, c'est toujours de l'Absolu non-suprême qu'il s'agit ; et la seule relation que l'individu peut avoir avec l'Absolu non-suprême ou le Seigneur est celle de subordination existentielle, même quand, comme dans la citation ci-dessus, on dit que l'individu a « atteint » le Seigneur : l'omnipotence inconditionnelle du Seigneur dépasse infiniment les pouvoirs acquis par l'individu, qui doit dès lors demeurer dans une immuable position d'infériorité à son égard.

Il y a donc toujours et inévitablement une distinction entre l'âme et le Seigneur, même au sein de cet état exalté d'identité ; et c'est cette distinction même - impliquant l'altérité, la dualité, et partant l'illusion - qui situe la relativité métaphysique de cet état, au contraire de la réalisation du Soi. Qui plus est, tout objet que l'on doit «atteindre» est par le fait même radicale ment autre que le sujet en question, lequel ne peut par conséquent jamais pleinement «devenir» cet objet; alors qu'on dit du Soi qu'il ne peut être atteint, précisément parce qu'il est *nity-siddha* le «fait éternellement vrai », et partant

toujours atteint et jamais non-atteint :

> Lorsqu'il y a une différence entre le méditant et ce sur quoi il médite, le méditant peut se changer en l'objet de sa méditation. Mais aucune action sur son propre Soi n'est possible ou nécessaire pour se changer en son propre Soi (...). Si l'on en venait à penser que quelque chose est nécessaire pour devenir son propre Soi, ce ne serait pas son véritable Soi que l'on viserait (Upadesa (A), II, 15.14).

La différence soulignée ici est celle qui existe entre la méditation sur un objet conçu comme «autre» et la concentration sur le Sujet saisi comme son propre Soi. Cette dernière concentration implique une expérience d'infinitude propre à l'être le plus intime de la personne, tandis que la première méditation n'implique qu'un changement de degré dans le cadre du fini, une transformation vers le haut et vers le dedans en direction du Réel, mais manquant toujours sa cible, et ne constituant donc qu'un changement d'état dans le domaine de Mâyâ.

Un des moyens par lesquels on peut transcender ce genre de méditation est l'adoption de la méthode apophatique de Shankara ; celle-ci est comme un reflet, dans le domaine de la pratique spirituelle, de sa perspective doctrinale sur la transcendance de l'Absolu. Plutôt que ce soit tel objet ou tel autre qui détermine l'orientation de la conscience, c'est chacun des objets

susceptibles de conception déterminée qu'on élimine par la double négation *neti*, *neti*. Ceci est une composante-clé de *vichara*, la voie de l'investigation, du discernement.

> Par un processus de négation de tous les conditionnements au moyen de l'axiome « non ceci, non cela », on en vient à comprendre (...) que l'âme individuelle et le Suprême Soi ne font qu'un (Atnia-Bodba (B), 30).

Ce qu'il faut fortement mettre ici en évidence, c'est la nécessité d'éliminer l'âme individuelle elle-même par la négation avant de pouvoir réaliser l'identité avec le Soi ; ceci pour la raison qu'elle constitue elle aussi, sur le plan de sa manifestation séparative, un conditionnement ou un objet », comme on le décrira plus loin, devant l'unique réalité du Sujet. Le *neti* s'applique ici subjectivement : on nie ce que l'on n'est pas.

Ce processus de négation opère par la force des choses sur un plan ontologique limité et conditionné, dans la mesure où il présuppose des propriétés déterminées susceptibles de négation ; ce qui signifie que la négation est liée à la relativité, et n'a aucune signification ou fonction au niveau transcendant du Soi qui est l'Être inconditionné, ou, comme on l'a vu plus haut, le « Sur »-Etre

> Puisque le Soi ne peut être nié, c'est lui qui reste après la pratique qui consiste à dire neti, neti à tout le reste. Il est directement appréhendé par la

> méthode qui consiste à dire «je ne suis pas ceci, je ne suis pas cela ». La notion de l'ego surgit de la notion que le Soi est un « ceci » (Absolute, 152).

Il faut rejeter toute trace de «ceci»; c'est-à-dire qu'il faut dépouiller le Soi non-duel, Sujet infini, de toutes les qualités objectivement déterminées afin qu'il puisse être « directement appréhendé » ; dans la mesure même où le Soi est considéré comme un objet, la notion de l'ego lie la conscience de l'âme individuelle aux dimensions limitées propres à l'ego : l'attribution au Soi de l'altérité objective implique inévitablement l'emprisonnement dans la particularité subjective de l'ego. Il s'ensuit que le *neti, neti* doit opérer de manière à nier l'ego, qu'il faut radicalement objectiver : au lieu d'être la source de la subjectivité limitée - d'où l'asservissement - il faut le considérer comme une modification insignifiante, et en fin de compte irréelle, du Soi, selon la perspective duquel il est un objet externe :

> Le Soi Lui-même n'est pas modifié par un bras que l'on a coupé et jeté (...). L'ego, la portion objet, est semblable à la partie du corps que l'on a coupée (...). Comme elle n'est pas le Soi, le sage doit renoncer à cette portion objet dans la conscience « je ». Comme elle avait été préalablement mêlée à l'égoïsme, la portion (non objet) restante est implicite dans le mot « je » de la formule « je suis Brahman » (Upadesa (B), II, 6.1, 4.6).
> De même qu'un bras est non-conscient et existe

pour le bénéfice d'un agent conscient, ainsi l'ego est, relativement au Soi, non-conscient et existe seulement en vertu de l'illumination qu'il reçoit de la Conscience du Soi une fois que l'on a pleinement et effectivement éliminé la notion de l'ego par la discrimination spirituelle et la négation méthodique, « l'expérience immédiate qui s'ensuit est le suprême Soi» (Upadesa (A), 11, 5.5).

Cette «expérience immédiate» - *anubhava* - en vertu de laquelle l'Absolu transcendant est « connu » comme son propre et vrai Soi, constitue le véritable sommet de l'expérience spirituelle, une expérience qui n'est pas « du » Soi, mais, comme on l'a vu dans la dernière citation, *elle est le Soi* ; ceci signifie qu'il n'est pas question d'un sujet, d'un objet et d'une expérience qui les relie l'un à l'autre ; le terme « expérience » est donc utilisé d'une manière elliptique, l'intention étant de souligner la discontinuité entre une simple connaissance mentale - et partant extérieure - de la réalité du Soi d'une part, et la réalisation plénière de l'Ipséité infinie d'autre part. Dans cette « expérience », dont on détaillera d'autres aspects plus loin, il ne peut y avoir de dichotomie entre la connaissance et l'être ; c'est plutôt une complète identification entre les deux qui est réalisée, de telle sorte que l'un est absolument l'autre ; c'est seulement dans la matrice de l'ego que les deux éléments peuvent subsister en tant que pôles distincts.

Cette *via negativa* est une voie que Shankara propose comme un moyen de transcender les limitations des formes inférieures de méditation, en parvenant par là à la réalisation suprême. Mais cette voie négative n'est

pas le seul mode transcendant de méditation ; il y a aussi la forme supérieure de méditation, *dhyana*, mentionnée plus haut, dans laquelle la conscience se concentre d'une manière positive, non sur un élément extrinsèque, mais sur la source même de la conscience ; et il y a également la forme de méditation positive, ou plus exactement, de concentration sur - et d'invocation de - la plus haute expression symbolique de l'Absolu, la syllabe sacrée *Om*. La section suivante traitera de ces formes transcendantes de méditation.

5. Concentration et intériorisation

5.1. « OM». Dans la première partie du chapitre, on a mis l'accent sur la transcendance de l'Absolu par rapport à tous les noms qui le désignent ; à ce stade, il est nécessaire de souligner la dimension complémentaire d'immanence, en vertu de laquelle le pur Absolu n'est pas seulement présent dans tout ce qui existe, mais plus particulièrement, du point de vue de la méthode, dans le Nom qui le désigne sacramentellement. Quand on traite de la discipline spirituelle au moyen de laquelle on réalise l'Absolu, c'est cette dimension opérative provenant de l'aspect d'immanence qui a la priorité sur la compréhension doctrinale de l'aspect de transcendance, étant bien entendu que cette compréhension est une condition essentielle pour s'engager dans ladite dimension.

Ce changement d'accentuation ne doit cependant

pas compromettre le principe de l'*advaita* : le transcendant est en même temps l'immanent, et vice versa ; il n'est question que d'un seul Absolu, dont les différents aspects ne sont distinguables que du point de vue du relatif, que la perspective soit d'une nature doctrinale ou, comme dans le cas présent, d'un ordre opératif ou ayant trait à la réalisation.

Dans ce contexte, le nom considéré comme le plus approprié pour arriver à la concentration unitive est *Om*. Shankara écrit, en conformité avec l'Écriture, que toute chose est *Om* : le monde, le Véda, et même l'Absolu.

Concernant le premier de ces trois éléments, les choses qui composent le monde sont réductibles aux noms qui les désignent, lesquels sont à leur tour des modalités du «son primordial universel », la cause matérielle du son ; et ceci est à son tour une modification de *Om* (Creation, 143-145).

Concernant l'identité entre *Om* et le Véda

> Cet *Om*, est le Véda, parce que tout ce qui doit être connu est connu par cet *Om*, qui est ainsi le Véda. De cet *Om* dépend la védaïté même des autres Védas. Cet *Om* étant chose aussi merveilleuse, on devrait assurément l'adopter comme un instrument d'approche de l'Absolu (Enlightenment, 161).

Le mot Om est considéré à la fois comme un Nom de l'Absolu et comme un « instrument d'approche » qui y

conduit ; et ceci pour deux raisons : le Nom est considéré comme identique à l'Absolu, et il contient également une « grâce » libératrice.

Pour ce qui est de la première raison, le Nom s'identifie au Nommé : il n'est pas seulement une référence à *Brahma saguna*, qui est considéré comme susceptible de conception déterminée et donc de désignation comme étant L'Absolu « non-suprême », mais il est entendu comme identique à *Brahma nirguna*, qui n'est pas considéré ainsi. Bien que *Brahman* et *Atman* soient des Noms de l'Absolu, Shankara dit que Om est le Nom qui y « correspond le mieux », et il en fait ainsi l'« instrument principal dans l'appréhension de l'Absolu» (Enlightenment, 159-160). Allant plus loin, Shankara déclare que « même l'Absolu sous sa forme la plus élevée est la syllabe *Om*» (Creation, 144).

On peut concevoir l'Absolu comme véritablement « existant », ou réel, même si la vraie nature de cette réalité est strictement insaisissable par le mental ; et c'est cette nature que l'on réalise moyennant la concentration méthodique sur le Nom, lequel d'une part désigne ce qui est concevable, mais qui de l'autre ne peut contenir de manière exhaustive - en sa propre nature en tant que Nom la nature du Nommé. Autrement dit, il y a un rapport d'identité interne entre le Nom et le Nommé en vertu de quoi celui là peut mener à celui-ci ; mais il y a également un rapport de différence, faute de quoi on ne pourrait pas établir de distinction conceptuelle entre les deux. C'est ainsi que Shankara écrit :

Et la raison d'être de la connaissance de l'identité

> du Nom et du Nommé est de nous rendre capables d'écarter complètement le Nom et le Nommé et de réaliser l'Absolu qui est totalement différent des deux (Crealion, 144).

Que l'Absolu soit «différent» du Nom, c'est clairement discernable, mais la question pourrait se poser de savoir de quelle façon il est différent du Nommé. On pourrait proposer deux réponses : premièrement, on peut concevoir l'identité du Nom et du Nommé sur le plan d'une Essence transcendante dépassant chacun de ces deux éléments pris distinctement en tant que corrélats ; il s'ensuit que cette identité est Cela qui, dans sa réalité intrinsèque, ne peut être désigné ni comme «Nom» ni comme «Nommé », les deux éléments impliquant a priori un objet, et donc quelque chose de «totalement différent» de l'Absolu.

Deuxièmement, dire que le Nom est le Nommé signifie que le symbole n'est pas autre que le symbolisés[15] ; mais pour autant que le symbolisé, le Nommé, est considéré comme la contrepartie de son symbole, une forme particulière, il est doté d'un degré de relativité, à savoir la relativité de constituer un pôle dans un rapport dualiste Nom-Nommé : le Nom et le Nommé sont tous deux *Brahman*, mais *Brahman* transcende cette trace de relativité impliquée dans l'opposition même qui est concevable entre les deux éléments. Il faut souligner que cette opposition ou conditionnement mutuel n'existe que par rapport à la dimension externe « concevable » dans laquelle la différence entre les deux est manifeste :

le Nom comme tel est fini et formel dans la mesure où il est déterminé, tandis que le Nommé est infini et supra-formel dans sa Réalité essentielle et non déterminable. C'est précisément parce que cette opposition extrinsèque est subordonnée à l'identité intrinsèque entre le Nom et le Nommé que l'accent, dans le premier cas - celui de la concentration méthodique sur le Nom - est mis sur la réalité interne que le Nom est le Nommé ; c'est seulement lors de la réalisation de l'Absolu que l'on peut « écarter complètement le Nom et le Nommé », agissant ainsi en raison de la dimension de relativité extrinsèque relevant du rapport entre les deux, rapport que l'intellect peut concevoir, même si la dimension métaphysique d'identité a la priorité sur celle de distinctivité concevable, cette identité relevant de ce qui est strictement inconcevable, tout en étant réalisable.

En envisageant maintenant le phénomène de la «grâce», la seconde des raisons proposées ci-dessus pour lesquelles Om est considéré comme le meilleur instrument d'approche de l'Absolu, on est frappé par une apparente contradiction. Shankara déclare que :

> La syllabe *Om* est le Nom le plus caractéristique et le plus intime du suprême Soi. Lorsqu'on en fait usage, le Soi tend à répandre sa grâce (Enlightenment, 161).

Il spécifie plus loin qu'en dépit du fait que l'Absolu inconditionné ne puisse être indiqué par un son, il y a une différence majeure avec tous les autres sons

quand il s'agit de la syllabe Om :

> Quand, avec une profonde vénération, on médite sur elle comme étant l'Absolu, cet Absolu manifeste sa «grâce» et se révèle au méditant. Il en va ainsi dans le cas de l'Absolu inconditionné, et c'est également vrai pour l'Absolu conditionné (Enlightenment, 170).

On pourrait se demander ici : comment l'Absolu inconditionné peut-il manifester sa «grâce », alors qu'il est expressément établi que tout rapport avec la manifestation relève seulement de l'Absolu conditionné ? Il semblerait que le Soi, « exempt d'action », ne puisse manifester ni grâce, ni rien d'autre, sous peine de devenir « non-suprême » (*apara*).

Pour résoudre ce problème, il faut recourir au principe de l'identité entre le Nom et le Nommé : de même que la nature extérieurement finie du Nom n'invalide pas le fait qu'en sa réalité intérieure il n'est rien d'autre que la Nature infinie du Nommé, de la même manière, l'opération extrinsèquement relative de la grâce qui présuppose deux relativités : un récipiendaire et un bienfaiteur - n'invalide par le fait que l'origine et l'accomplissement de l'opération est absolue dans la mesure où c'est le suprême Soi qui s'y révèle.

Autrement dit, on peut assimiler au Soi à la fois l'élément de grâce, et le Seigneur présupposé par l'« activité» même de cette grâce, dans la mesure où le Seigneur ne peut être autre que le Soi, même si, vu sous

un autre angle, le Soi transcende les limitations du Seigneur. Il est important également de garder à l'esprit que le Soi, même si la source immédiate de la grâce est l'Absolu non-suprême - ou le Seigneur - est, en tant que suprême Absolu, le «fait éternellement connu» (*nitya-siddha*), et ne nécessite que l'élimination de l'ignorance pour être «connu» comme tel. Il n'y a donc aucune contradiction entre le fait de dire, d'une part, que la grâce relève dans le premier cas de l'Absolu non-suprême, et de l'autre, que l'Absolu suprême se trouve spontanément révélé dès l'élimination de l'ignorance, une élimination opérée par la grâce du Seigneur, grâce présente dans le Nom *Om* et actualisée par ce Nom.

Cette ligne d'interprétation concorde avec le point précédemment établi : une condition essentielle pour la réception, sans parler de la réalisation, de la doctrine du Soi est la foi dans le Seigneur : on ne peut passer outre au Seigneur, dans un état d'esprit que Shankara a appelé « rancoeur », dans l'effort de réaliser le Soi qui transcende le Seigneur. Qui plus est, cette discipline ou méditation spirituelle sur Om sera stérile à moins qu'elle ne s'accomplisse dans le cadre des vertus essentielles, y compris toutes les règles de la vie ascétique (Enlightenment, 169).

Le Soi supra-personnel se réalise donc par la concentration sur Om uniquement sur la base des conditions suivantes éminemment «personnelles» : la grâce du Seigneur «personnel» d'une part, la foi et la vertu de la personne individuelle de l'autre, aussi paradoxal que cela puisse paraître, étant donné le fait que

ces deux «personnes» se révèlent illusoires devant l'unique Réalité du Soi qui est à réaliser. Ceci montre encore une fois l'importance de comprendre la distinction entre les perspectives *paramarthika* et *vyavaharika* : du point de vue de la relativité le point de départ humain du processus de réalisation - il y a obligation de remplir des conditions relatives ; du point de vue de l'Absolu, comme on le verra plus loin, de telles conditions présupposant l'altérité sont illusoires.

5.2. L'intériorisation et l'intellect. L'autre forme supérieure de méditation qu'il est nécessaire d'examiner est celle que l'on trouve dans le contexte de l'*adhyatmayoga*, un yoga ou une discipline spirituelle centrée sur l'*Atman* [16]. Cette forme de méditation est en fait une discipline de concentration intériorisante, n'ayant d'autre «objet» de méditation que la source même de la conscience. Cette intériorisation comporte une «dissolution» ou réabsorption progressive des facultés externes de connaissance dans les facultés internes ; ces facultés, à leur tour, doivent se dissoudre dans le plus haut - et en même temps le plus intime - principe de conscience.

Afin de pouvoir pleinement comprendre le principe sous-jacent à cette méthode, il est nécessaire de situer ces facultés de connaissance dans leur contexte hiérarchique, en se concentrant en particulier sur l'intellect (*buddhi*), et de montrer comment ces facultés différenciées peuvent se concilier avec l'existence d'une seule conscience, celle du Soi - l'unicité de la conscience

constituant un postulat-clé de la perspective advaïtique.

La hiérarchie des facultés cognitives s'ordonne selon l'intériorité : toute faculté donnée est «supérieure» dans la mesure où elle est plus «intérieure» ; c'est ainsi que l'on trouve l'intellect au sommet parce qu'il est le plus intérieur :

> L'intellect (*buddhi*) reçoit un reflet de la lumière du Soi d'abord comme pure conscience, étant donné sa transparence et sa situation d'immédiate proximité du Soi (...). En vertu de son contact avec l'intellect, la conscience illumine ensuite indirectement le mental inférieur (nanas) en tant que principe intime suivant. Elle illumine ensuite les organes sensoriels indirectement en vertu de son contact avec le mental, et ensuite le corps en vertu de son contact avec les organes sensoriels (Soul, 54).

C'est donc l'unique lumière de la Conscience du Soi qui se réfracte à travers les degrés successifs de la conscience relative, après s'être d'abord reflétée dans l'intellect. Et ainsi, toute conscience, de la conscience corporelle à la conscience sensible, mentale et intellective, est tout à la fois la conscience absolue du Soi dans sa nature essentielle - ainsi que la connaissance relative, dans la mesure où elle s'identifie avec sa faculté particulière, celle qui détermine son mode de réfraction :

> La connaissance produite par une évidence, qu'on

> l'appelle éternelle ou transitoire, ne diffère pas dans sa nature essentielle. La connaissance (même si elle est) produite par une évidence n'est rien d'autre que de la connaissance (Upadesa (B), 2.103).

En réponse à l'objection qu'on ne peut considérer la connaissance simultanément comme le résultat d'évidences et comme ayant une nature exempte de changement, éternelle et évidente par elle-même, Shankara déclare :

> Elle est un résultat dans un sens secondaire : bien qu'exempte de changement et éternelle, on La remarque en présence des modifications mentales appelées perceptions sensorielles, etc., puisqu'elles sont instrumentales en La rendant manifeste. Elle paraît transitoire comme les modifications mentales appelées perceptions sensorielles (...) le sont (Upadesa (B), 1.108).

Mais la connaissance obtenue par la pensée discursive et la connaissance provenant des impressions sensorielles sont considérées comme relevant de la Connaissance ou Conscience en soi - même si elle est véhiculée par des moyens qui sont transitoires ; dès lors que les « modifications mentales » sont transitoires, la connaissance acquise par leur moyen paraît assumer la même nature ; dire que la lumière de la pure Conscience est «perçue» en présence des modifications signifie

simplement que les modifications ne peuvent fonctionner en dehors de la lumière de la Conscience : celle-ci est «perçue» en leur présence parce qu'elles ne peuvent être exclues de sa présence :

> De même qu'en présence de la lumière du soleil les couleurs comme le rouge, etc. sont manifestées dans une pierre précieuse, de même tous les objets sont perçus dans l'intellect en Ma Présence. Toutes les choses sont, par conséquent, illuminées par Moi comme par la lumière du soleil (Upadesa (B), II, 7.4).

De même que les objets inertes nécessitent l'illumination d'une source lumineuse extérieure pour être perçus, de même les modifications du mental nécessitent la lumière du Soi afin de percevoir les phénomènes externes ou internes : sans cette lumière du Soi, la «pierre précieuse» de l'intellect ne contiendrait pas les différentes couleurs.

L'Absoluité de la Connaissance suprême implique donc qu'elle comprenne nécessairement toute connaissance relative, sans se relativiser par cette dimension interne de sa propre nature immuable ; toute forme relative de connaissance doit donc être subsumée au principe même par lequel elle opère si elle doit s'assimiler à ce que Shankara appelle ci-dessus sa «nature essentielle ». La valeur intrinsèque de toutes les formes de connaissance provient donc en fin de compte de la mesure dans laquelle elles contribuent à une conscience

de cette «nature essentielle », laquelle ne fait qu'un avec la suprême Conscience du Soi ; c'est cette Connaissance transcendante qui est par conséquent l'objet de l'« intention » - même si c'est inconsciemment - de toutes les cognitions d'un niveau inférieur, lesquelles peuvent être ainsi finalement assimilées à cet objet de l'« intention ».

Il faut noter que Shankara, dans sa perspective, ne considère pas seulement l'intellect comme la faculté-clé pour l'appréhension des réalités transcendantes, mais aussi comme la source de la souffrance chez l'individu ; autrement dit, c'est en rapport avec l'intellect qu'on peut parler soit de Libération, soit d'asservissement, occupant comme il le fait une position intermédiaire entre le Soi inconditionné et l'ego empirique ; le fait que la conscience intellective fasse l'expérience de l'un ou de l'autre dépend de son orientation fondamentale, et partant, de son contenu : la manifestation extérieure ou le principe intérieur.

Quant à l'aspect négatif de l'intellect que nous abordons maintenant en premier lieu, Shankara écrit :

> L'attachement, le désir, le plaisir et la peine, etc. surviennent avec la présence de buddhi ; dans le sommeil profond, quand la buddhi est absente de l'existence, elles disparaissent aussi ; par conséquent ils relèvent de la buddhi, et non du Soi (Atna-bodba (B), 23).

Si l'intellect s'identifie exclusivement aux phénomènes externes, il fera l'expérience de l'instabilité

correspondante d'états successifs, déterminés et subjectifs qui peuvent se définir comme « souffrance », malgré la mention du « plaisir » dans la citation ci-dessus, dès lors que tout plaisir dont on peut faire l'expérience est d'une nature transitoire plutôt qu'éternelle. La souffrance s'assimile donc à l'illusion, la fausse attribution de la réalité aux phénomènes manifestés, lesquels emprisonnent alors l'intellect dans leurs propres limitations : «L'asservissement n'est rien d'autre qu'une illusion de l'intellect ; la suppression de cette illusion est la Libération» (Upadesa (B), II, 16.59).

Pénétrant plus en profondeur dans la source de cette illusion, Shankara déclare qu'elle réside en la croyance que l'intellect est lui-même conscient, alors qu'en réalité il n'est que le medium par lequel la pure Conscience du Soi se réfracte, acquérant exclusivement de cette source sa capacité d'illumination :

> De même qu'un homme considère son corps placé au soleil comme comportant la propriété de la lumière, de même il considère l'intellect pénétré par le reflet de la pure Conscience comme le Soi (Upadesa (B), II, 12.1).

Si l'intellect individuel est faussement pris comme étant le Soi conscient, il s'ensuit que le mode résultant de conscience sera nécessairement déterminé par les phénomènes externes et leurs contreparties subjectives expérimentés sous la forme de l'attachement multiple. On peut donc voir subsister une sorte de rapport

symbiotique par lequel l'intellect paraît illuminer les formes, et celles-ci à leur tour nourrissent l'illusion de l'intellect que c'est la conscience qui les illumine, une telle conscience possédant en réalité une nature secondaire et dérivée assumant le caractère des formes qu'il illumine :

> De même que la lumière, le révélateur, assume la forme des objets qu'elle révèle, de même l'intellect paraît être toutes les choses dans la mesure où il les révèle (Upadesa (B), II, 14.4).

Alors que, comme on vient de le voir, l'intellect lui-même reçoit sa lumière du Soi.

Quant à l'aspect positif que nous abordons maintenant, l'intellect occupe une position privilégiée en rapport avec le Soi, parce qu'il reçoit la lumière de la pure Conscience d'une manière plus intégrale que toute autre modalité du Soi :

> (Bien que) pénétrant toute chose, Le Soi ne brille pas en toute chose : Il brille seulement dans l'intellect, comme un reflet dans un (miroir) clair (Atma Bodah (B), 17).

L'analogie du miroir est particulièrement révélatrice quand on la considère en connexion avec le reflet du soleil dans l'eau :

> Le Soi qui a comme conditionnements adventices

> l'intellect et la force vitale se reflète dans les modifications de l'intellect et dans les sens comme le soleil se reflète dans l'eau. Le Soi est libre et pur par nature (Upadesa (B), II, 14.33).

Tandis que la lumière du soleil est ininterrompue, pure et constante, son image réfléchie dans l'eau - le reflet du Soi dans l'intellect - est sujette à distorsion, l'eau «mouvante» servant d'image très concrète de l'intellect distrait et illusionné par les configurations changeantes des états subjectifs et des phénomènes externes. Cependant, si l'intellect peut s'apaiser et se concentrer sur sa source, il reflétera alors fidèlement le Soi. Si d'une part le reflet n'est pas l'objet réfléchi, on ne peut dire d'autre part qu'il possède une quelconque réalité indépendante de celle de ce même objet; sous ce rapport, il est identique à l'objet.

Cette vision de l'immanence de l'objet dans son reflet comporte une clé importante pour comprendre l'importance méthodique ou opérative de la discipline de la concentration intériorisante centrale à *l'adhyatma-yoga*. Alors que c'est, comme on l'a vu plus haut, l'immanence du Soi dans l'intellect sur laquelle on met l'accent dans le domaine de la méthode, cette accentuation n'est légitime que dans la mesure où l'on a saisi conceptuellement la transcendance du Soi par rapport à l'intellect. Envisageant en premier lieu la dimension de transcendance, Shankara écrit :

> Une personne ignorante confond l'intellect

> comportant le reflet de la pure Conscience pour le Soi, alors que le reflet du Soi dans l'intellect est comme celui d'un visage dans un miroir (Upadesa (B), II, 12.6).

D'autre part, l'identité essentielle entre le reflet - ce qui est le « contenu» de la faculté de l'intellect - et le Soi est affirmée conformément à la dimension d'immanence :

> Tout comme le reflet d'un visage qui fait paraître un miroir comme s'il était le visage est le visage lui-même, ainsi le reflet du Soi dans le miroir de l'ego faisant paraître ce miroir comme le Soi (est le Soi). C'est ainsi que la signification de la formule «je suis *Brahman*» est juste (...). C'est seulement de cette manière et non d'une autre que l'on connaît que l'on est Brahman. Sinon, l'enseignement « Cela, tu l'es toi-même » devient inutile en l'absence d'un medium (Upadesa (B), II, 18.109.110).

En d'autres termes, le Soi est perçu, sous un rapport, comme transcendant la faculté de l'intellect, bien que, sous un autre rapport, il constitue la réalité immanente de cet intellect réfléchie directement dans celui-ci quand la faculté s'oriente vers sa source lumineuse et son principe intérieur, et indirectement réfléchie dans les modifications mentales, ou «perçue en présence» de celles-ci, lesquelles assimilent les phénomènes manifestés dans la mesure où elles ne

peuvent fonctionner qu'à la lumière du Soi.

Il est important de noter ici la différence entre le mental inférieur (*manas*) et l'intellect ou le mental supérieur (*buddhi*) :

> Ce qui appartient au mental inférieur et au mental supérieur, ce sont respectivement la pensée et la Connaissance (Soul, 44).

La «pensée» est identifiable à l'individu comme tel - elle est de la pure Conscience particularisée - alors que la Connaissance relève de cette Conscience en elle-même.

Sous un autre angle de vision, Shankara déclare que les différents noms que l'on donne à cet « organe interne» sont le résultat de la qualité de la conscience en question ; cet organe interne, « on l'appelle mental (manas) quand le doute, etc. sont en jeu, mais intellect (huddhi) quand une détermination stable, etc. survient» (Soul, 29).

Cette détermination peut être assimilée à la ferme aspiration et à la concentration exclusive ; l'intellect, le point de contact entre le rayon vertical du Soi et le plan horizontal de l'ego, n'est donc fidèle à sa fonction proprement transcendante que lorsqu'il s'oriente vers sa source, et il se relativise dans la mesure où il se laisse déterminer par le mental discursif, celui dont relèvent la pensée individuelle et son inévitable concomitance, le doute.

Dans la mesure où le mental individuel s'approprie la lumière de l'intellect et exploite sa

lumineuse capacité à la poursuite de buts déterminés, relatifs et individuels, la même conscience qui, en sa nature essentielle, ne fait qu'un avec le Soi, acquiert l'apparence de l'impermanence ; on l'appréhende alors faussement comme un appendice du mental, et par conséquent subordonnée à l'ego individuel qui la dirige, au lieu de la percevoir comme la seule faculté au moyen de laquelle l'individualité est transcendée. C'est ainsi que l'on peut voir la compatibilité entre, d'une part, l'assertion de Shankara que «l'asservissement n'est rien d'autre qu'une illusion de l'intellect », et de l'autre, que le Soi «ne brille que dans l'intellect ».

Quant au processus par lequel la conscience doit s'intérioriser conformément à la discipline spirituelle de l'*adhyatma-yoga*, il se base sur la «dissolution» progressive de ses modes extérieurs. Le moyen pour effectuer cette dissolution est l'abstention : par la réduction au silence des fonctions des facultés extérieures, ces facultés s'absorbent dans leur cause subtile, laquelle, étant elle-même l'effet grossier d'une cause antérieure et intérieure plus subtile, doit pareillement être réduite au silence de manière à se réabsorber dans sa cause. Ce processus culmine finalement dans la réalisation du «Soi qui est pure paix », et que Shankara appelle «le sommet le plus élevé possible de l'expérience humaine » (Enlightenment, 86).

Ce processus d'ascension spirituelle est décrit comme suit : il faut que toutes les activités des sens se dissolvent dans le mental (*manas*) ; que le mental se dissolve dans son «principe lumineux », l'intellect

(buddhi) ; qu'ensuite l'intellect se dissolve dans *Hiranyagarbha*, identifié à l'Intellect universel, le «premier-né », et que celui-ci à son tour se dissolve dans l'Absolu, «le véritable Soi, qui est pure paix, exempt de toute distinction, sans modifications, existant en toute chose» (Enlightenment, 85).

Le principe opératif est ici que l'abstention de toutes les tendances extériorisantes de la conscience de la sensible à l'intelligible constitue ce qu'on pourrait appeler l'« ombre» de la concentration positive et exclusive sur la source la plus intime de la conscience ; c'est seulement parce que la lumière de la pure Conscience passe à travers toutes ces facultés comme un axe lumineux que l'abstention de la pensée extériorisante, combinée à la concentration sur la source de la conscience, culmine finalement dans la réalisation de la pure Conscience. C'est ainsi que l'on peut dire que cette Conscience, tout en étant la substance immanente ou la plus intime de tous les modes de conscience, est aussi le mode de conscience «le plus élevé », ou le mode transcendant, conformément à l'identité notée précédemment entre les dimensions d'élévation et de profondeur.

Une fois son véritable « soi-même » réalisé comme le Soi de tous, il ne peut plus être question d'abstention, tout comme on a vu plus haut que le neti, neti cesse d'opérer au niveau le plus élevé, le Soi n'étant pas susceptible de négation. Il n'est du reste plus question, à ce stade, d'un agent individuel capable d'abstention ou d'action, dès lors que la conscience du *jîvatman* s'est désormais pleinement et indistinctement identifiée avec

Cela sur quoi la conscience concentrée se fixait auparavant, son propre principe interne ; c'est la consommation de l'ascension spirituelle au moyen de la concentration, et c'est là l'exemple le plus élevé du principe universel suivant : « Quoi que l'homme pense fermement et avec une conviction inébranlable, il finit par le devenir» (Reality, 140).

Il doit être clair que la réalisation même, moyennant l'intellect, de ce mode transcendant de conscience implique nécessairement le dépassement de l'intellect lui-même envisagé dans son rapport avec l'individu ; la « succès » même de l'intellect à refléter le Soi doit entraîner la disparition de l'intellect en tant que faculté ou medium de conscience :

> L'intellect connaissait la non-existence du *Brahman* suprême avant la discrimination entre le Soi et le non-soi. Mais après la discrimination, il n'y a pas de soi individuel différent de *Brahman*, ni même d'intellect (Upadesa (B), 11, 7.6).

Autrement dit, il ne peut plus y avoir de conscience de l'intellect en tant qu'entité indépendante de ce qu'il reflète ; la conscience de l'individu doit complètement se dissoudre dans la Conscience comme telle et c'est seulement alors qu'on peut la caractériser adéquatement comme transcendante, unitive et infinie, toutes les autres formes de conscience étant limitées extrinsèquement par la dualité, et partant, par la finitude et la relativité. Une telle Conscience est synonyme de

mukti ou moksa ; la section suivante va examiner la signification de cette Libération ou Délivrance.

6. Moksa

6.1. Béatitude et états de la conscience. En rapport avec l'état unitif, ou la consommation de la méthode de la concentration intériorisante, la question de la béatitude ou de l'extase acquiert une importance considérable. Comme on l'a vu précédemment, dès lors que *Brahman* a été provisoirement désigné comme *Sat-Chit-Ânanda,* la réalisation de l'identité avec *Brahman* doit impliquer la béatitude comme concomitance inséparable. Shankara établit toutefois avec fermeté le statut transcendant de cette béatitude en rejetant toute «expérience» empirique de béatitude pouvant survenir sur la voie méditative.

Il faut avant tout comprendre que toute expérience de joie en ce monde est le résultat d'« un fragment de la Béatitude de l'Absolu» ; cette Béatitude, en essence, est éternelle et infinie, mais dans la mesure où l'ignorance l'emporte sur la connaissance, elle devient sujette à l'apparence d'impermanence et de limitation. Néanmoins, la joie de ce monde, qui «ne s'épanouit que quand ses conditions internes et externes sont présentes », offre quelque idée provisoire de la « joie et béatitude absolues » qui adviennent au *jîvan-mukta*. L'intensité de l'expérience de béatitude s'accroît en proportion de l'élimination de l'ignorance, de telle façon que l'on s'élève en connaissance et en bonheur « jusqu'à ce que la

béatitude de *Hiranyagarbha* soit atteinte en haut de l'échelle. Mais lorsque la Connaissance a aboli la distinction entre sujet et objet produite par l'ignorance, ce qui reste est la Béatitude naturelle et infinie seule, une et sans seconde» (Absolute, 223-224).

En rapport avec le processus d'intériorisation décrit ci-dessus, on peut dire qu'à l'approche du Soi les cinq «gaines» (*kosha*) dont le Soi est apparemment enveloppé sont transcendées, dépassées, mais dans la dimension de profondeur interne : les *kosha* que constituent le corps matériel, le souffle vital, le mental, la connaissance [17], et finalement la béatitude, sont autant de relativités, chacune se situant comme le principe subtil et interne de ce qui est plus extérieur et plus grossier qu'elle, tout en étant elle-même l'effet extérieur de ce qui est plus intérieur et plus subtil qu'elle. On peut donc voir que le principe macrocosmique de *Hiranyagarbha* correspond extérieurement ou en «élévation» à la «gaine de béatitude », ou « soi de béatitude» intérieurement et en «profondeur»; les deux représentent le stade pénultième de béatitude, le premier étant transcendé par *Brahman*, et le second par l'*Atman* inconditionné, l'identité entre ces deux derniers constituant la réalisation transcendante, et partant, la Béatitude suprême. Aussi grande que puisse être l'expérience de béatitude au stade pénultième, il ne faut pas la confondre avec la Béatitude du Soi :

> Mais l'Absolu est supérieur au soi de béatitude qui, si on le compare avec la réalisation concrète

> de l'Absolu, la Réalité finale, est quelque chose que l'on voit s'accroître par étapes (Soul, 40).

Il n'y a aucune commune mesure entre une expérience de béatitude qui peut s'accroître ou diminuer au gré des circonstances contingentes, et cette Béatitude qui est infinie, immuable, et partant non sujette à de telles modifications ; le langage humain ne peut adéquatement exprimer la nature transcendante de cette Béatitude : Shankara l'appelle «Joie ineffable» (Absolute, 226). La question suivante se pose cependant : comment est-on capable de discriminer entre une intense expérience de béatitude et la Béatitude qui est impliquée dans la réalisation du Soi ?

On trouve la réponse à cette question dans un passage où Shankara décrit l'état du yogi qui est « sur le point d'acquérir» l'expérience unitive du *samadhi* :

> Une grande joie se présente à lui, mais il ne doit pas s'arrêter pour la savourer. Il ne doit pas développer un attachement pour elle. Il lui faut pratiquer la discrimination intellectuelle et éviter tous les désirs, et ressasser dans son esprit l'idée que toute la joie qui se présente à lui est un fantasme de l'ignorance et totalement irréelle (...). C'est-à-dire qu'il lui faut réduire toute chose au pur Être, à la Conscience sous sa véritable forme (Enlightenment, 92).

De peur que cette «réduction» intellectuelle de

l'expérience de joie propre à l'Etre et à la Conscience ne soit faussement interprétée comme une chose contraire à la joie, il faut souligner que c'est l'expérience relative de la joie qui est à transcender, et cela au profit de cette joie infinie qui est inséparable de la réalisation du pur Être, «la Conscience sous sa véritable forme », le Soi.

Dans ses commentaires sur les Karika de Gaudapada, d'où le traducteur a extrait la citation ci-dessus, Shankara commente ainsi cette Béatitude suprême :

> Elle est toute-paix (...) la Libération. Elle est indescriptible (...) car elle est totalement différente de tous les objets. Cette Béatitude suprême est directement réalisée par les yogis ; elle est non-née, parce qu'elle n'est pas produite comme l'est tout ce qui provient de perceptions empiriques (Karika, 111, 47).

Cet extrait aide à situer la forme inférieure de béatitude, celle qui *est* expérimentée : elle est un «objet» distinct du sujet qui en a l'« expérience» ; cette forme inférieure de béatitude est «née», ou produite comme une « perception empirique », impliquant encore une irréductible dualité, et partant, est un « fantasme de l'ignorance et totalement irréelle ». On voit l'importance du maintien de la discrimination même aux stades les plus avancés de l'expérience spirituelle : le luxe de s'attacher à l'expérience de béatitude n'est pas permis à l'aspirant, car lors de la réalisation plénière, il y aura

complète identité avec la Béatitude qui est l'Essence même du Soi ; cette Béatitude ne sera plus l'objet de l'expérience du sujet individuel, mais sera inséparable de l'Être même du Sujet universel et unique, le Soi. C'est ainsi que dire que l'on a une « expérience » du Réel est, à rigoureusement parler, une contradiction dans les termes : dire « expérience », c'est immédiatement établir une distinction entre un sujet et un objet, distinction qui n'a aucune place dans le Réel ; faire l'« expérience » du Réel, c'est donc rester distinct de Lui, alors que c'est l'identification absolue avec le Réel qui est la véritable réalisation.

C'est en raison de l'absence de toute expérience impliquant un agent individuel et un contenu empirique que Shankara utilise, comme point de référence pour comprendre la nature de la Conscience réalisée, l'état de sommeil profond. Dans la *Mândûkyôpanisad,* les états de veille, de rêve et de sommeil sans rêve sont postulés comme principes des états spirituels, étant respectivement identifiés à *vaisvanara* (« commun à tous les hommes »), *taijasa* (« composé de lumière »), et *prajña* (« sagesse indifférenciée »). De ces trois états, c'est celui de sommeil profond qui s'approche le plus près de la nature de la Conscience propre à l'*Atman*. Shankara démontre la similarité entre les deux états apparemment différents de la conscience en indiquant que, dans le sommeil profond, on jouit d'un état qui est une préfiguration de la Conscience permanente et unitive ; par contraste, la conscience dont l'ego fait ordinairement l'expérience dans l'état de veille ou de rêve est sans cesse

changeante et dualiste, sujette à la distinction séparative entre le sujet connaissant et l'objet connu. La conscience associée au monde changeant de l'existence phénoménale est donc en contraste avec la Conscience qui ne fait qu'un avec l'Être transcendant et immuable. C'est ainsi que les états de veille et de rêve, comme l'enseigne le maître à ses disciples,

> ne sont pas votre propre nature dans la mesure où ils sont non persistants comme les vêtements et autres choses semblables. Car ce qui est notre propre nature, on ne la voit jamais cesser de persister pendant que l'on persiste. Mais la veille et le rêve cessent de persister, alors que la pure Conscience, le Soi, continue de persister. La pure Conscience persiste dans le sommeil profond, mais tout ce qui est non-persistant (à ce moment-là) est détruit ou nié dans la mesure où les choses adventices, jamais les propriétés de notre propre nature, se trouvent pourvues de ces caractéristiques (Upadesa (B), 2.89).

À l'objection évidente que dans le sommeil profond on n'est conscient de rien, Shankara répond que la Conscience pure, éternelle et transcendante est d'une nature entièrement évidente par elle-même, ne nécessitant aucun objet étranger pour «se prouver» à elle-même sa nature ou son existence ; par conséquent, n'être conscient de rien, c'est en réalité n'être conscient de «rien» qui soit indépendant de la nature même de la

conscience :

> La conscience en vertu de laquelle vous niez (les choses dans le sommeil profond) en disant «je n'étais conscient de rien» est la Connaissance, la Conscience qui est votre Soi. Comme elle ne cesse jamais d'exister, Son éternelle immutabilité est évidente par elle-même et ne dépend d'aucune évidence ; car un objet de connaissance différent du connaissant évident par lui-même dépend d'une évidence pour être connu (Upadesa (B), I, 2.93).

N'être conscient de rien ne nie pas la conscience ; c'est plutôt une affirmation de la Conscience inconditionnée, non souillée par un contenu contingent, bien que, comme on le verra sous peu, le fait de n'être conscient de rien ne suffise pas à lui seul pour atteindre la pure Conscience.

Shankara poursuit en comparant la conscience au soleil : de même que le soleil ne dépend d'aucun objet pour sa lumière, mais plutôt illumine des objets, tels que des pierres, qui sont non lumineux, de même la conscience ne nécessite aucun objet non-conscient pour fournir l'évidence de son existence, dès lors qu'elle constitue cette «évidence» même, ou «la nature même de l'évidence» au moyen de laquelle l'objet non-conscient est correctement saisi. C'est en sa lumière que les autres choses sont perçues elle n'est pas perçue en fonction des autres choses.

Shankara décrit ailleurs ce qui a lieu dans le sommeil profond moyennant l'analogie du miroir, laquelle figurera en bonne place dans l'exposé ci-après : quand on enlève le miroir, «le reflet de l'homme que ce miroir contenait retourne à l'homme lui-même » :

> Et de la même manière, quand le mental et les autres sens cessent de fonctionner dans le sommeil sans rêve, la déité suprême qui était entrée dans le mental comme âme individuelle sous la forme d'un reflet de conscience (...) retourne à sa propre nature, abandonnant sa forme en tant qu'âme (Soul, 130).

On n'atteint cependant pas à la réalisation en tombant simplement dans le sommeil sans rêve ; cet état est ce qu'on pourrait appeler un mode inconscient de délivrance de la conscience limitée, ce qui est donc quelque peu similaire à la forme inférieure de l'enstase appelée *sambija samadhi*, c'est-à-dire un état de conscience transcendant les modes ordinaires de la conscience, mais n'en retenant pas moins intactes les « semences » d'ignorance [18].

Le fait de jouir d'un état de conscience où les fonctions mentales ont été suspendues, et où le mental lui-même est exempt de contenu, ne s'identifie en aucun cas et d'une manière simpliste à un stade de réalisation du Soi ; ce que les deux états de sommeil profond et de sambija samadhi ont en commun, c'est, bien que l'état d'absolue indistinction propre au Soi ait été atteint,

> (qu')en raison du fait que la fausse connaissance n'a pas été complètement éradiquée, lorsqu'on s'éveille du sommeil sans rêve ou de l'intense concentration méditative (*samadhi*), les distinctions existent tout comme auparavant (Soul, 138-139).

D'autre part, quand il y a eu «éveil» au Réel, l'immobilisation du mental que l'on peut expérimenter comme un «état» est un effet de cet éveil qui brûle toutes les semences d'ignorance dans le feu de la Connaissance :

> Dans le sommeil sans rêve, il (le mental) s'engloutit dans l'obscurité et l'illusion de l'ignorance. Il se dissout sous forme de semence, conservant les impressions latentes du mal et de l'activité. Dans son état d'immobilisation, d'autre part, les semences de l'ignorance, du mal et de l'activité ont été brûlées dans le feu de l'éveil à la seule réalité du Soi (Soul, 139-140).

Il faut donc distinguer entre un état apparent d'« immobilisation » du mental contenant en fait les semences d'ignorance, et restant donc distinct de la réalisation transcendante, et un état « d'immobilisation » proprement dite, dans lequel, le Soi avant été réalisé, il n'y a point de telles semences ; il faut souligner que c'est l'« éveil à la seule réalité du Soi» qui constitue le critère de la réalisation, et non quelque état du mental défini d'une façon phénoménale - nous reviendrons sur ce point

ultérieurement.

Il s'agit de distinguer rigoureusement l'éveil métaphysique de l'état ordinaire de veille, une des trois conditions relatives de la conscience. Shankara définit en fait comme une forme de sommeil tout ce qui n'est pas cet « état de veille » transcendant : « Le sommeil, défini comme « non-éveil à la réalité », est présent dans les modifications mentales de la veille et du rêve » (Soul, 151).

L'aspect positif du sommeil profond comme état indifférencié de conscience est distinct de cet aspect négatif du sommeil défini dans les termes d'un non-éveil à la réalité ; mais cet aspect négatif est présent également, d'une manière implicite, ou sous forme de «semence», dans l'état de sommeil profond, puisque l'homme ignorant du Réel reste tel à son retour à l'état normal de veille. C'est ainsi que le sommeil profond est comparé à une « masse indiscriminée ».

> Gardant toutes ses différenciations intactes, (il) devient une unité indifférenciée semblable au jour englouti par l'obscurité de la nuit (Soul, 151).

Ceci peut se rapporter au degré de l'Être, par contraste avec ce qui est désigné comme « Sur-Etre » dans la première partie de ce chapitre. Dans le sommeil profond, une union *de facto* est consommée avec « l'Être en tant qu'associé aux semences de l'action », de telle sorte que l'émergence de cet état dans le rêve ou l'éveil constitue la fructification des semences karmiques

demeurées intactes durant le sommeil profond. La pleine réalisation du Soi, d'autre part, relève du domaine du Sur-Être, ou *Turiya*, le « Quatrième », au-delà des trois états de veille, de rêve et de sommeil profond. C'est pourquoi il ne faut pas identifier *Turiya* à un état particulier, un parmi quatre, car ce *Turiya* est la Réalité, modifiée en apparence seulement par les trois états illusoires qui lui sont surimposés. Ceci ne se réalise ni par une cognition, ni par la simple cessation de la cognition, mais plutôt par un éclair d'intuition spirituelle qui, faut-il le souligner, ne peut en aucun cas être réduit ou assimilé à une cognition mentale. Ce dont on a l'intuition comme Réalité transcendante est saisi, une fois pour toutes, comme notre véritable Soi ; et une concomitance de cette identité réalisée est l'omniscience :

> Ce qui doit être finalement connu par l'intuition spirituelle est (...) la Réalité finale, appelée le Quatrième, le Soi comme principe métaphysique, non-duel, non-né. (...) Lorsque cela se produit, l'homme doté d'un puissant intellect, étant désormais lui-même le Soi, atteint à l'omniscience ici, en ce monde même (S'oul, 168-169).

Il faut noter que Shankara clarifie aussitôt la signification de l' « omniscience » dont il s'agit : la conscience du délivré « transcende toute connaissance empirique », et par conséquent est une forme de connaissance supra-empirique « qui ne le quitte jamais ». L'omniscience ne doit donc pas être assimilée à une

connaissance exhaustive, au sein du domaine de la manifestation, des données relevant de l'ensemble des phénomènes empiriquement connaissables ; elle est au contraire une connaissance d'un ordre tout différent, saisissant toutes choses dans leur source transcendante, là où elles résident sous une forme indifférenciée, élevée au-dessus de toute trace du développement de la manifestation» (*prapañcha-upasana*) ; c'est précisément parce que cette connaissance est supra-empirique qu'elle «ne le quitte jamais », c'est-à-dire qu'elle n'est pas susceptible d'annulation comme une donnée empirique présente à la conscience à un moment donné et absente à un autre.

Cette intuition spirituelle qui atteint à l'« omniscience » du Soi, et partant constitue la réalisation du Soi, est également appelée *pramana*, la cognition qui fait autorité, qu'il ne faut pas confondre avec la cognition individuelle qui ne fait pas autorité, ou la pensée au sens ordinaire ; on la désigne aussi comme *anubhava* - l'expérience directe ou immédiate. À la lumière des considérations précédentes sur l'« expérience» et la « pensée », la nature provisoire et approximative de ces désignations paraîtra évidente.

Pour ce qui est maintenant de *pramana*, Shankara dit que lorsqu'il se manifeste toute pluralité est instantanément éliminée, cette extinction de la différenciation étant pour ainsi dire l'ombre de la plénitude inclusive du Soi simple et indifférencié. Pramana, qui nie la notion que le Soi subisse réellement les trois états de veille, de rêve et de sommeil profond, a

aussi pour conséquence que «l'on réalise simultanément la cessation de la notion de pluralité dans le Soi» (Soul, 155).

C'est sur l'instantanéité de la réalisation que l'on doit porter ici son attention ; comme on l'a vu précédemment, la notion d'« éveil» est fortement accentuée, et Shankara compare le stade d'identification au composé individuel psycho-physique à un mauvais rêve, dont on s'éveille dès l'établissement de sa véritable identité en tant que Soi :

> Tout comme les maux afférant à un rêve cessent au réveil, ainsi la notion que notre Soi est la victime cesse pour toujours par la connaissance que l'on est le plus intime Soi (Upadesa (A), II, 18.193).

En rapport avec tout ceci, il faut se rappeler l'image du serpent et de la corde : le changement de perception qui résulte de la discrimination correcte de la corde dans l'obscurité est instantané : soudain le « serpent» n'est plus, et on saisit la corde comme non seulement véritablement présente, mais comme ayant été là de tout temps en tant que ce qui était confondu avec le serpent. Et de même, rappelons-nous l'histoire de l'homme qui était lui-même le «dixième », mais avait oublié de se compter lui-même : la réception de cette simple nouvelle provoqua une réalisation immédiate. Ces exemples aident à comprendre cette illumination instantanée atteinte par le disciple doté d'un « intellect

supérieur» dès la première audition des mots *tat tvam asi*, « Cela, tu l'es toi-même ». Dans le présent contexte, la réceptivité du disciple, s'étant accrue grâce aux différentes étapes de la discipline, entraîne brusquement une précipitation en un moment de conscience plénière du Soi. C'est la réalisation en un «moment béni» (Vivekachudamani, 479).

6.2. Samadhi et Libération. Étant donné l'accent sur la nature «instantanée» de l'expérience illuminatrice, il paraîtra surprenant de voir que Shankara pose comme *conditio sine qua non* de la réalisation du Soi l'état de *nirvikalpa samadhi* :

> C'est par le *Nirvikalpa Samadhi* que la vérité de *Brahman* est clairement et finalement réalisée, et non autrement (Vivekachudamani, 365).

Dans la mesure où ce type de samadhi consiste en un état psychophysique particulier où la respiration est immobilisée, où la conscience du monde extérieur est suspendue, et où toutes les fonctions mentales s'arrêtent aussi longtemps que dure cet état, on ne peut le considérer comme un préalable à la Connaissance libératrice ; et cela parce que, entre autres raisons, une telle Connaissance peut survenir spontanément, comme on l'a vu, dans le cas de la plus haute classe d'aspirants, sans aucune nécessité de méditation, encore moins de consommation de la méditation que constitue le samadhi.

À la lumière de l'insistance répétée de Shankara que c'est la Connaissance, et elle seule, qui libère, on est plutôt amené à interpréter la déclaration citée ci-dessus sur le samadhi dans le sens indiqué par le commentaire suivant de Shankara concernant l'assertion de Gaudapada que l'Atman est accessible par « compréhension concentrée », ceci étant une autre signification du samadhi :

> L'*Âtman* est dénoté par le terme « *samadhi* », puisqu'Il ne saurait être réalisé que par la Connaissance qui surgit de la plus intense concentration (Karika, III, 37).

Autrement dit, dans le cadre d'une discipline spirituelle centrée sur la pratique de la concentration intériorisante, le *samadhi*, compris comme le mode le plus intense de concentration, est le préalable à l'arrivée de la Connaissance libératrice ; mais ceci ne nie en aucun cas la possibilité que la même Connaissance survienne hors de ce cadre, sans l'expérience du *samadhi* défini comme un état psychophysique particulier ; un exemple déjà cité est le cas des aspirants les plus doués, à qui Shankara n'attribue le besoin d'aucune autre discipline que l'audition des textes sacrés, qui identifient l'essence du *jîvatman* avec l'Absolu.

Pour autant que le *samadhi*, comme le sommeil profond, constitue une rupture dans la continuité des notions illusoires identifiant le Soi au non-soi, on peut en effet dire qu'il éteint le *samsâra*, quoique temporairement ; si le *samadhi* en question est précédé, accompagné ou

consommé par une Connaissance effective du Soi, il a alors la qualité de *nirbija* ou de *nirvikalpa* ; mais c'est cette Connaissance, et non l'état, qui est la *conditio sine qua non* de la réalisation transcendante. Dès lors que, comme on l'a vu précédemment, l'« éveil » est un éclair d'intuition spirituelle, il ne peut dépendre d'aucun état particulier situé dans les matrices phénoménales du temps, de l'espace, et des autres catégories existentielles, puisque l'ensemble de ce cadre n'a de réalité que sur un plan rendu illusoire par l'éveil en question.

En appliquant les critères métaphysiques de Shankara à la question du *samadhi* comme préalable à la réalisation suprême, on peut faire les observations suivantes : la réalisation du Soi, étant immédiate, transcende à rigoureusement parler le temps, arrivant comme un éclair de lumière tout illuminatrice : la question de la somme de temps passée dans cet état d'illumination est immatérielle ; que l'on soit ou non en « état » de *samadhi* des heures ou des minutes est sans conséquence ; donner de l'importance à une telle question, c'est juger l'éternel et le supra-phénoménal en fonction de la temporalité et de la phénoménalité : le dépassement de la relativité ne peut dépendre de conditions relatives pour sa réalisation.

Même le fait de dire que l'éclair d'intuition a lieu en un « moment » ou en un «instant» est, à rigoureusement parler, inadéquat, car ces notions sont toujours liées à la durée, qui est irréelle du point de vue de l'Absolu : ce qui est révélé en ce « moment », c'est qu'il n'y a pas de « temps » où le Soi n'était pas immuablement

et infiniment lui-même, au-dessus et au-delà du temps, - et de toutes les autres conditions de l'existence phénoménale.

Du point de vue de l'individu, toutefois, il est possible de « situer » en termes temporels et spatiaux l'expérience de l'illumination, même si le contenu de l'illumination ou la « cognition qui fait autorité » dissipe à jamais toute notion d'expérience individuelle avec ses concomitances existentielles, tout comme la perception correcte de la corde dissipe définitivement la fausse perception du serpent. Pour clarifier la distinction entre l'état de *samadhi* et le moment de l'« expérience immédiate » (*anubhava*) où le Soi est réalisé par « intuition spirituelle », on peut considérer le point suivant. Le *samadhi* en tant qu'état particulier est une rupture dans la continuité du rêve samsârique qui *peut* donner lieu à la Connaissance du Réel, tandis que *anubhava* ne nécessite comme préalable aucune rupture phénoménale dans le rêve, puisque le rêve et son apparente continuité sont connus comme illusoires ; on ne peut avoir besoin d'une « rupture » dans l'irréel pour atteindre le Réel, car, du point de vue du Soi, une telle rupture est de la même nature que ce qui est « rompu» : les deux relèvent du niveau du non-soi, dès lors qu'il ne peut y avoir de rupture dans le Soi, de manque de continuité ou de changement d'état. Lors de l'illumination, l'irréel est transcendé dans la mesure où sa phénoménalité est « transparente » ; l'irréel n'est pas nécessairement rendu «transparent» par une simple rupture phénoménale dans sa continuité, telle que celle

que constitue une perte de conscience du monde extérieur.

Tout cela ne revient pas à dire que la perception ordinaire persiste au moment de la réalisation : tous les contenus particuliers de conscience sont nécessairement absents sous le rapport de leur nature distinctive, tout en étant non moins nécessairement présents dans leur Essence indifférenciée, c'est-à-dire dans la Nature de la pure Conscience incluant toute chose :

> Dans le domaine de l'illumination, la conscience particularisée associée à la vue et aux autres facultés des sens n'existe pas (Soul, 60).

Lors de l'illumination, la perception et les autres moyens empiriques de connaissance cessent (...). Le Véda lui-même disparaît lors de l'illumination (Soul, 78).

On dit que le Véda «disparaît» pour autant qu'il consiste en données objectives nécessitant un mental individuel pour les assimiler : ce mode de cognition et la dualité qu'il présuppose ne sont plus opératifs au moment de l'illumination. Le point qu'il faut relever ici est que le moment de la Libération, de la réalisation positive du Soi, exclut la conscience phénoménale, parce que toutes les distinctions nées de l'ignorance sont éliminées par la Connaissance : ce n'est pas à cause de l'exclusion de la conscience phénoménale que l'on atteint la réalisation transcendante ; c'est plutôt à cause de cette réalisation même que la conscience phénoménale disparaît».

La question qui se pose ensuite est celle-ci : qui est le sujet qui fait en réalité l'expérience de la Libération, étant donné que le Soi est à jamais libre par nature, et que l'ego humain se révèle comme illusoire ? C'est cette question et la question connexe de savoir ce que l'individu comme tel peut connaître du contenu de la Libération que l'on va maintenant envisager.

6.3. Expérience individuelle et connaissance de la Libération. On a vu que la Libération transcende le domaine où l'expérience définie par rapport à un agent individuel et un objet d'expérience a un sens : qu'est-ce qui, dès lors, peut constituer l'agent dans l'expérience de la Libération ? Et de même : la Libération exclut strictement des modes individuels de cognition ; que peut dès lors connaître l'individu comme tel de l'« expérience» de la Libération ?

Les deux questions sont étroitement liées, vu qu'elles empiètent sur la relation subtile entre la Conscience du Soi et celle de l'ego humain, une relation qui est à la fois réelle et illusoire, selon l'angle de vision.

La réponse simple, et métaphysiquement la plus rigoureuse, à la première question est que personne ou rien ne fait l'expérience de la Libération, sinon une illusion : le Soi étant éternellement libre par nature ne peut faire l'« expérience» de rien d'autre que de ce qui est immuable ; et toute chose autre que le Soi est par définition illusoire dans la mesure où elle est distincte du Soi. Cependant, du point de vue du *jîvatman* au sein du

domaine de l'illusion, l'expérience de la Libération n'est pas seulement « non irréelle », mais elle est aussi le moyen même par lequel il réalise la Réalité absolue du Soi comme étant son propre et véritable être, et cette réalisation s'accompagne toujours de la Conscience absolue et de la Béatitude absolue.

Par conséquent, il y a une certaine réalité relative qui relève du monde de l'illusion pour quelqu'un qui est situé dans ce monde - tout comme il y a une certaine réalité afférant au rêve aussi longtemps que l'on rêve ; et l'envol de cette réalité relative vers la Réalité absolue est l'« expérience» de la Libération. Il est donc légitime de parler de l'« expérience » de la Libération de l'irréel vers le Réel, mais seulement du point de vue de l'individu, et aussi paradoxal que cela puisse paraître, étant donné l'immutabilité du Réel.

Il n'est toutefois pas possible de parler de l'ego individuel comme ayant été libéré :

> Ce n'est point à l'ego comme agent qu'échoit l'expérience de la Libération, car être libre du plaisir et de la douleur est impossible dans le cas de l'ego comme agent (Discipleshp, 208).

L'ego est à jamais asservi par nature, son existence même présupposant comme telle le domaine de la relativité à partir duquel la Libération est atteinte ; il ne fait l'expérience que des oscillations de l'existence contingente - résumée ici dans les mots «plaisir et

douleur », impliquant par là même que tout plaisir dont l'ego peut faire l'expérience est toujours susceptible de négation par son contraire, alors que la Béatitude du Soi, étant infinie, ne peut être limitée, encore moins abolie par quoi que ce soit sauf l'illusion.

L'ego est donc une surimposition illusoire qui ne peut «devenir» le Soi, tout comme le serpent ne peut « devenir» la corde. Il est également vrai, toutefois, que l'ego est «non-différent» du Soi : le serpent, en réalité, est la corde, il ne la devient pas. Shankara affirme que l'ego est «non-différent» du Soi, mais que le Soi n'est pas «non-différent» de l'ego ; ce rapport non réciproque, qu'on appelle *tadatmya* (Upadesa (A), II, 18.81), on peut aussi l'exprimer en disant que la goutte est l'eau, mais que l'eau n'est pas la goutte : le Soi transcende infiniment l'ego, mais toute la réalité que l'ego possède ne peut être que celle du Soi, qui seul est réel.

Ce principe de *tadatmya* souligne le fait que l'ego ne peut faire l'expérience de la Libération ; l'ego a deux dimensions incommensurables : l'une, éternellement libre, provenant de son identité avec le Soi ou de sa «non-différence» de Lui ; dans son autre dimension, il est éternellement asservi, pour autant qu'il est distinct du Soi, ce qui résulte nécessairement du fait que le Soi n'est pas «non-différent» de l'ego. Il ne peut donc y avoir aucun rapport possible entre ces deux dimensions, et s'il n'y a pas de rapport, il ne peut y avoir de mouvement ou d' « envol» de l'une vers l'autre, et donc pas de Libération.

La possibilité de la Libération ne repose pas sur un

rapport, mais sur une identité : l'identité entre l'essence de l'ego et celle du Soi ; cette identité est comparée à l'espace contenu dans une cruche et l'espace dans son extension illimitée :

> De même que l'espace contenu dans une cruche devient manifestement l'espace illimité quand celle-ci est brisée, de même, quand les limitations apparentes sont détruites, le connaissant de *Brahman* devient véritablement *Brahman* Lui-même (Vivekachudamani, 565).

Autrement dit, c'est la conscience immanente à l'ego qui ne fait qu'un avec la Conscience du Soi :

> La conscience présente dans l'âme individuelle et dans le Seigneur n'est pas différente, tout comme la chaleur est identique dans le feu et dans les étincelles (Soul, 69).

On voit à nouveau ici le principe de *tadatmya* : l'étincelle n'est pas le feu, mais on ne peut concevoir la chaleur de l'étincelle comme autre chose que celle du feu d'où cette étincelle jaillit. Cette analogie est reprise ailleurs en rapport avec la Connaissance par laquelle *Brahman* est « connu» :

> La Connaissance dont l'objet est *Brahman* est non-différente de *Brahman* comme la chaleur est non-différente du feu. L'Essence du Soi, qui est l'objet

de la Connaissance, se connaît véritablement Elle-même au moyen de la Connaissance non-née, laquelle est de la nature même de l'*Âtman* (Karika, 111, 33).

Ceci établit que, du point de vue le plus élevé la perspective *paramarthika* -, le Soi est à la fois le sujet et l'objet de la Connaissance, par là même que son immuable Connaissance de Soi est inséparable de son Être même, comme la chaleur est inséparable du feu dont elle irradie ; car pour l'individu qui arrive à « connaître » le Soi par intuition spirituelle, cette connaissance est en vérité identique à la Connaissance même au moyen de laquelle le Soi se connaît ; c'est ainsi qu'elle est également « non-née », c'est-à-dire d'un ordre qui transcende la pensée individuelle, laquelle est «née» ou relative. Quand on dit, par conséquent, que l'individu «connaît» le Soi, cela ne peut que vouloir dire que le Soi Se connaît Lui-même au moyen de cette Connaissance transcendante dans laquelle la conscience de l'individu se fond indistinctement ; ce ne peut être que sur la base de l'identité entre la conscience de l'individu et la Conscience du Soi que la première est capable de participer à cette Connaissance transcendante et à se « libérer» de la cage illusoire de l'individualité.

Mais cette identité entre la conscience de l'ego et celle du Soi est encore problématique du point de vue de la Libération ; car l'identité n'est pas un «rapport» : il doit y avoir « autre » chose pour prendre connaissance ou «réaliser» l'identité en question, ou autrement dit, pour

faire l'expérience de la Libération.

Pourrait-on alors dire que c'est l'intellect, le véhicule de la Connaissance pour l'individu, qui fait l'expérience de la Libération ? On a noté précédemment que la Libération et l'asservissement relèvent tous deux de l'intellect, mais il faut interpréter la chose en vertu du fait que l'intellect est une faculté, et non un agent. Quand on a signalé que la souffrance dépendait de l'existence de l'intellect, il est clair que c'est l'ego individuel qui est l'agent de cette souffrance et non l'intellect comme tel. Dans le présent contexte, l'intellect peut sans doute être l'instrument au moyen duquel la Libération est atteinte, mais il ne peut être l'agent qui en fait l'expérience.

La réponse que Shankara fournit à ce problème peut être extrapolée de son concept d'*abhasa*, la théorie du «reflet de la Conscience ». C'est l'existence d'un reflet de la Conscience du Soi dans l'ego qui justifie le fait que le mot « tu » (*tvam*) dans la maxime « Cela, tu l'es toi-même » désigne directement l'ego et indirectement le Soi; que « tu » désigne directement l'ego, c'est chose évidente, mais il ne peut qu'implicitement se rapporter au Soi, parce que le Soi se reflète dans l'ego à qui on s'adresse directement (Upadesa (A), II, 18.50).

Dans la mesure où c'est réellement la Libération en tant que telle dont on fait l'expérience, elle doit relever de ce reflet de conscience qui est comme un pont reliant l'ego et le Soi, comme on le verra sous peu. Mais il faut d'abord comprendre que ce reflet est irréel.

Selon Shankara, il y a, conformément à l'analogie d'un visage réfléchi dans un miroir, « un Soi, un reflet de

ce Soi, et un réceptacle pour ce reflet », mais il ajoute aussitôt que le reflet est «irréel» (Upadesa (1A), II, 18.43).

Le reflet de conscience qui retourne à sa source, comme on l'a vu précédemment, est le moyen figuré par lequel on a décrit le moment de l'illumination ; l'ego, constituant le miroir dans cette analogie, s'éteint, et c'est ce qui explique le fait que le reflet cesse d'être un reflet et qu'on ne peut le « trouver» que comme le visage lui-même. C'est pour cette raison que Shankara affirme l'irréalité du reflet. Le reflet n'est une propriété ni du miroir ni du visage : «S'il était une propriété de l'un des deux, il persisterait dans l'un ou l'autre quand les deux sont séparés » (Upadesa (A), II, 18.37).

Le reflet cesse d'exister dans le miroir dès que le visage et le miroir sont séparés ; et de même, il cesse d'exister «dans» le visage, car, en tant que reflet, on ne peut plus le distinguer du visage. Il est donc une réalité qui dépend de la confrontation du visage et d'un miroir, ne possédant aucune réalité intrinsèque à lui tout seul ; c'est pour cette raison qu'il est «irréel» en lui-même.

Dans la mesure où il est doté d'une réalité apparente, cependant, c'est ce reflet de conscience qui est le transmigrant (pour autant qu'on envisage le domaine illusoire du *samsâra*) et également l'agent dans l'expérience de l'illumination ou de la Libération : quand le miroir de l'ego est opératif comme tel, le reflet de conscience dans l'intellect et dans les autres facultés cognitives enregistrent et expérimentent les contenus variés du domaine samsârique ; mais quand, à l'aide de la discipline de concentration intériorisante décrite plus

haut, ce reflet est redirigé vers l'objet qu'il reflète, et que le plan de l'ego est dépassé et donc abandonné, le résultat est que le rayon de conscience réfléchi ne peut plus être distingué du Soi d'où il était projeté ; le «moment» où le reflet retourne à sa source est le moment de la Libération, et c'est ce reflet qui fait l'expérience de la Libération, pour autant qu'on peut dire qu'un agent quelconque en a l'expérience.

Mais peut-on parler d'une manière convaincante d'un reflet avec sa connotation impersonnelle - comme étant véritablement un agent dans l'expérience de l'illumination ou de la Libération ? Il faut répondre d'une part par l'affirmative, et d'autre part par la négative. Premièrement, la réponse est affirmative par défaut : aucune autre entité ne peut être éventuellement l'agent, ni l'ego éternellement asservi, ni le Soi éternellement libre. Deuxièmement, puisque le Soi est Subjectivité infinie, on peut considérer un reflet du Soi comme possédant la propriété de subjectivité finie, mais néanmoins relativement réelle. L'aspect positif du reflet de conscience consiste alors dans le fait qu'il possède un degré de subjectivité ; l'aspect négatif provient de deux facteurs : le reflet est distinct de sa source, et, selon l'analogie avec le reflet terrestre, constitue également une inversion par rapport à l'objet réfléchi. Cet aspect négatif consiste ensuite dans le fait que le degré de subjectivité propre au reflet sera fini, et par conséquent, du seul point de vue transcendant, illusoire. Mais c'est cette limitation même qui permet la possibilité de faire en somme une quelconque expérience ; c'est pourquoi on peut

légitimement accorder au reflet le statut d'agent dans l'expérience de la Libération.

Mais la réponse est également négative, en raison du fait que la nature elle-même illusoire de l'expérience de la Libération rend illusoire l'agent de cette expérience :

> L'asservissement et la Libération, que la magie de *Mâyâ* fait apparaître, n'existent pas réellement en l'*Âtman*, en Sa Réalité propre, tout comme l'apparence et la sortie du serpent ne résident pas en la corde, laquelle ne subit aucun changement (Vivekachudamani, 569).

Le paradoxe de l'irréalité métaphysique de la Libération coexistant avec l'expérience personnelle qu'on en a ne peut se résoudre que par la compréhension des points de vue ayant rapport à cette expérience. Du point de vue de l'ignorance, la Libération n'est pas simplement réelle, mais on dit qu'elle constitue la seule expérience qu'il vaille finalement la peine de rechercher, et elle est en effet la seule expérience qui, en dernière analyse, soit authentique : l'« expérience immédiate» (anubbava) que l'on est le Soi est seule réelle :

> Et toute autre expérience est fausse (...). Nous n'admettons l'existence d'aucune autre expérience que celle-là (anubhava) (Absolute, 159).

Du point de vue du Soi, cependant, l'expérience de la Libération est illusoire, car seule la Réalité immuable et

indéfectible du Soi est la vraie Réalité. Autrement dit, ce que la Libération révèle est réel ; mais, à la lumière de cette Réalité même, la Libération comme expérience particulière paraît irréelle.

Une autre raison-clé pour laquelle il faut considérer l'expérience de la Libération comme illusoire, c'est que l'expérience même présuppose à la fois l'état d'ignorance celui à partir duquel on atteint la Libération - et le stade de la Connaissance dans lequel la conscience finie est réabsorbée ; dès lors que l'ignorance est elle-même d'une nature illusoire, l'expérience de la Libération qui implique cette illusion doit elle aussi participer de la même nature, en tant qu'expérience, même si cette Réalité transcendante, que l'on saisit en profondeur comme étant son être même, n'aurait pas pu être réalisée comme telle sans l'événement de l'expérience. Shankara écrit que le Soi est inexplicable (*anirukta*) du point de vue de l'ignorance (Absolute, 177) ; on pourrait ajouter à cela que l'expérience de la Libération - à la fois réelle et illusoire est pareillement inexplicable du point de vue de l'analyse logique. De même que c'est l'intuition spirituelle qui produit l'illumination, de même un degré d'intuition est nécessaire à la personne illuminée, même pour comprendre le processus d'illumination.

Ces considérations nos amènent à la seconde question posée ci-dessus : en quoi consiste ce que l'individu comme tel peut connaître du moment libérateur de l'illumination ? La réponse à cette question implique à nouveau la théorie du « reflet ».

Avant toute chose, si l'on dit que le « fruit» de la

Libération revient au Soi, comme le déclare la tradition advaïtine, l'individu ne peut avoir quelque connaissance que ce soit de cette transcendance des liens de l'individualité que la Libération entraîne. Mais Shankara ne comprend une telle notion qu'au figuré :

> Puisque que les deux causes actives du fruit de la Libération - l'activité mentale préliminaire et la cognition qui s'ensuit sous son aspect empirique - ne sont pas de la nature du fruit, il n'est que juste de l'attribuer à l'Immuable, tout comme on attribue adéquatement la victoire à un roi (Upadesa (A), II, 18.108).

La cognition que l'on est le Soi comporte donc un aspect empirique et un aspect supra-empirique ; il n'y a aucune commune mesure entre le premier, qui est propre à l'individu, et le second, qui relève de la réalisation du Soi transcendant l'individu ; par conséquent, le « fruit» de la Libération ne pouvant pas revenir à l'individu, doit par défaut revenir au Soi. D'autre part, le Soi étant exempt d'action et immuable, ne peut en vérité obtenir aucun fruit de cette sorte, et ainsi l'attribution n'est à entendre qu'au figuré. Bien que ce soit ses serviteurs qui ont en fait combattu et gagné la bataille, on « attribue adéquatement la victoire au roi » qui n'a pas combattu.

Cela signifie que, nonobstant l'impossibilité pour l'individu d'avoir une conscience cognitive complète de la Libération, celui-ci est néanmoins, en tant que *jîvan-mukta*, le bénéficiaire immédiat de la Libération en

question ; qui plus est, dans la mesure où un élément du Soi - la conscience réfléchie de Celui-ci, précisément - doit imprégner les cognitions de l'individu afin que ces dernières soient dotées de quelque conscience que ce soit, c'est ce même reflet de conscience qui peut savoir, à un certain degré, ce que l'expérience libératrice a révélé. Ce principe est clairement formulé dans ce qui suit :

> Quand le mental, qui n'est pas lui-même conscient, brille de la conscience réfléchie, ses idées aussi brillent de la conscience réfléchie, comme les étincelles jaillissant d'un fer porté à incandescence brille comme le feu à l'intérieur de ce fer (Upadesa (A), II, 18.83).

Le mental peut connaître quelque chose du transcendant, sans que cette connaissance embrasse le contenu de la réalisation de la transcendance, tout comme les étincelles sont quelque chose du feu, et peuvent véhiculer quelque chose de sa nature, sans jamais être capable d'embrasser la nature plénière du feu. Cette analogie nous aide à comprendre l'état du mental de celui qui a fait l'expérience de la Libération et tente de la décrire. Shankara évoque la perplexité qui coexiste avec la Connaissance libératrice, en décrivant l'état du disciple qui, ayant été instruit dans la Vérité suprême, la réalise « à un moment béni », et ensuite s'exprime comme suit :

> Mon mental a disparu, et toutes ses activités se

sont dissoutes, en réalisant l'identité du Soi et de *Brahman* ; je ne connais ni cela, ni non-cela ; ni ce qu'est la Béatitude illimitée ni quelle est son étendue ! (Vivekachudamani, 481).

La dimension de subjectivité dont il s'agit ici ne peut être que le mental empirique réfléchissant sur ce que le moment de la réalisation a révélé : à ce moment, toutes les activités du mental se sont dissoutes ; hors de ce moment, dans le cadre des fonctions mentales, ce même mental ne peut mesurer la béatitude de cet état. Le mental est maintenant conscient que dans cet état il avait «disparu»; il est de même mystérieusement conscient de sa propre nature illusoire en tant que mental, puisque seul ce qui a été réalisé dans un tel état est pleinement réel et son propre et véritable être. Le reflet de la Conscience dans l'intellect est le lieu de la conscience actuelle dans ces pensées, mais comme il s'est identifié avec sa source, et non plus avec le plan de sa réfraction - c'est-à-dire le mental - il peut voir le mental comme absolument « autre ». En raison de l'aspect positif du reflet, le mental peut savoir que la Béatitude illimitée a été atteinte, et qu'elle relève du Soi immuablement réel, mais il sait aussi, en tant que mental, qu'il ne peut mesurer ni vraiment embrasser cette Béatitude dans sa plénitude, cette incapacité provenant de l'aspect négatif de la conscience réfléchie, c'est-à-dire la finitude liée au reflet pour autant qu'il est une inversion : le fini ne peut connaître, et encore moins être, l'Infini.

C'est pourquoi Shankara déclare que seul

«connaît» l'Absolu celui qui abandonne la notion qu'il est un « connaissant de l'Absolu », et il ajoute :

> La cognition discriminative du mental « je suis le connaissant, insaisissable, pur, éternellement libéré» est elle-même transitoire, par le fait même qu'elle est un objet (Upadesa (A), II, 12.14).

Ici encore on voit l'aspect empirique de la cognition libératrice rigoureusement distingué de ce que l'intuition supra-empirique ou spirituelle réalise. Le mental et ses cognitions sont tous deux «objets », c'est-à-dire qu'ils sont extérieurs et non-conscients quand on les considère par rapport au suprême Sujet ou Témoin. Avoir directement l'expérience du Témoin dans une *anubhava* indescriptible, c'est véritablement être le Témoin, mais l'affirmation mentale de la connaissance que ce Témoin est notre vraie Réalité n'est qu'une modalité transitoire et extrinsèque - un « objet », précisément - de la Conscience ininterrompue du Témoin.

Le *jîvan-mukta* n'est dès lors pas tant un «connaissant de l'Absolu » que celui en qui l'identité de l'être et de la connaissance s'est réalisée, et cela à un degré qui exclut rigoureusement sa propre individualité finie, et avec elle, toutes les cognitions qui sont conditionnées par cette individualité.

Ces considérations montrent que toutes les déclarations de Shankara affirmant son identité avec le Soi sont à comprendre comme des ellipses : elles

omettent d'indiquer le degré ontologique du « je » en question, et, en tant qu'affirmations, elles sont toujours transcendées par ce qu'elles affirment. C'est sous cet éclairage qu'on peut saisir ce que Shankara a en vue quand il écrit que l'Absolu «peut être appréhendé par une modification du mental en tant que Témoin du mental et distinct de lui» (Discipleship, 195- 196).

Le genre d'« appréhension» dont il s'agit ici est tout différent de la Connaissance directe ou sans intermédiaire de l'Absolu ; il faut plutôt la rapporter à la conscience que l'individu a d'un Témoin interne, totalement autre que cette conscience, et pourtant plus véritablement « son Soi» que cette modification au moyen de laquelle la conscience en question est communiquée. Dès lors que le Soi ne peut être l'objet du mental, la nature de la conscience dont il s'agit ici est totalement différente de ce qui relève des objets ordinaires susceptibles d'une conception déterminée ; le mental peut être conscient de l'existence du Témoin interne, mais il ne peut jamais connaître exhaustivement ce Témoin :

> La vision empirique inférieure, elle-même un objet pour le Voyant, ne peut aspirer à voir le Voyant qui la voit (Discipleship, 198).

On dit que le Soi est «connu» quand le *jîvan-mukta* a réalisé que son véritable Soi « seul existe véritablement» ; il sait aussi, dès lors que le Soi ne peut être connu par rien d'autre que par Lui-même, qu'Il est

inconnaissable : « Il s'ensuit qu'Il est "connu" et "inconnaissable", sans qu'il y ait là la moindre contradiction» (Absolute, 125-126).

Le *jîvan-mukta* n'est donc pas seulement celui qui, ayant transcendé les liens de sa propre individualité, a réalisé et «connu» le Soi, mais il est aussi celui qui sait, comme concomitance nécessaire de cette réalisation même, qu'il ne peut en tant qu'individu connaître le Connaissant de la Connaissance :

> Lui seul est un connaissant du Soi celui qui est conscient de lui-même comme lumière ininterrompue, vide du statut d'agent, et ayant perdu le sentiment de « je suis l'Absolu » (Absolute, 159).
>
> Ceux qui pensent «je suis l'Absolu et je suis aussi celui qui éprouve les expériences individuelles» sont ruinés à la fois par leur connaissance et leur action (Upadesa (A), II, 11.8).

Il faut libérer le sentiment ou la cognition «je suis l'Absolu» de son association avec la relativité ; le *jîvan-mukta* n'a plus cette pensée, parce que les conditions mêmes qui définissent la pensée comme telle - l'agent individuel, la cognition empirique, le dualisme fondamental et partant l'altérité contredisent la réalité que son être véritable et supra-individuel - est l'Absolu.

D'autre part, il peut - et doit - y avoir quelque chose de plus profond qu'une «pensée» ou un

«sentiment» que l'on est l'Absolu ; le *jîvan-mukta* a une certitude absolue, non seulement qu'il n'est rien si ce n'est l'Absolu, mais aussi qu'il anime une existence individuelle, sans qu'il y ait là la moindre contradiction :

> Car si une personne (...) a la conviction en son propre cœur qu'elle a une connaissance directe de l'Absolu, et qu'en même temps elle soutient un corps physique, comment quelqu'un d'autre peut-il la faire dévier de sa conviction ? (Enlightenment, 228).

Le « connaissant» de l'Absolu a une conviction en profondeur - dans le «cœur » - qu'il est simultanément l'Absolu - d'où un non-agent - et l'animateur du corps donc un agent ; le premier aspect de la conviction relève du point de vue du Réel, et le second de celui de l'illusoire. Il n'y a deux subjectivités que quand le point de vue - et donc le domaine - de l'illusion cosmique est assumé ; car en réalité, il n'y a qu'un seul Sujet, dépourvu de statut d'agent, et donc d'expériences individuelles. On remarque une fois encore l'importance de la distinction entre les perspectives *paramarthika* et *vyavaharika*.

L'existence de cette conviction ne contredit en aucun cas le fait qu'on ne puisse avoir la «pensée» ou le « sentiment» que l'on est l'Absolu : penser qu'on est en réalité l'Absolu et l'individu à la fois, c'est se lier conceptuellement et existentiellement à une contradiction pure et simple ; c'est ainsi que l'on est «ruiné», tant en matière de «connaissance» que d' « action ». Mais avoir la

conviction dans le coeur, non une pensée du mental, que notre vrai Soi est l'Absolu, tandis que nos expériences empiriques relèvent du non-soi - une telle conviction est à la fois authentique et inébranlable dans la mesure où cette réalisation est directe et totale, plutôt que simplement mentale et fragmentaire. Il s'agit de réaliser en profondeur ce qui apparaît comme un paradoxe à la surface ; un paradoxe qui, pour autant qu'on le considère au seul plan mental - et partant du point de vue de l'ignorance - n'est rien d'autre qu'une contradiction. Ceci souligne encore davantage la différence entre une cognition mentale et la réalisation plénière du contenu de cette cognition ; comme telle, la cognition elle-même reste toujours une conception déterminée, et partant une limitation, participant de la nature de l'ignorance, et il faut la transcender à son tour.

Ces considérations peuvent servir de conclusion appropriée en se référant à la critique de Shankara vis-à-vis de ceux qui «barbotent» en métaphysique, confondant leur compréhension purement mentale des plus hautes vérités avec la réalisation de celles-ci :

> Ceux-là seuls sont libres de l'asservissement de la transmigration qui, atteignant au *Samadhi*, ont dissout le monde objectif, les organes des sens, le mental, et l'ego même dans l'*Âtman* (...) et nul autre parmi ceux qui ne font que barboter dans des propos de seconde main (Vivekachudamani, 356).

6.4. Grâce et réalisation. Il reste à considérer une

question finale concernant l'« ascension» : comment peut-on expliquer que l'individu atteigne à la réalisation de la transcendance, alors qu'il est d'une nature strictement non transcendante ? Autrement dit : comment les efforts de l'individu - méditation, concentration, etc. - peuvent-ils avoir comme résultat un accomplissement supra-individuel ? Comment se fait-il que de tels efforts ne soient pas viciés à l'avance par la source non transcendante de ces efforts ?

La réponse à ces questions est implicite dans la section précédente : de même que c'est le Soi seul qui peut connaître le Soi, de même les efforts de l'individu résultant apparemment dans l'illumination ne proviennent pas en réalité de l'individu, mais de la source transcendante de l'individualité, le Soi.

Aucune distinction rigoureuse et hâtive entre l'effort individuel et la «grâce» supra-individuelle ou divine n'est soutenable, étant donné que Shankara décrit le Seigneur comme la « source » de l'intelligence de l'individu, laquelle à son tour dirige les efforts de la volonté. C'est ainsi que :

> La Libération de l'âme ne peut venir que de la Connaissance procédant de Sa grâce (*anugraha*) (Soul, 67).

On a vu précédemment que dans l'invocation de *Om*, la réalisation du Soi se produit comme résultat de la grâce du Seigneur immanente à la syllabe, attirée par l'invocation et révélant le Soi à l'invoquant ; on peut voir

ce principe sous-jacent à l'ceuvre, non seulement dans l'invocation, mais aussi dans toutes les voies de réalisation. Ainsi, chaque fois que Shankara semble attribuer l'illumination aux efforts conscients de l'aspirant, à sa réceptivité, son «intellect élevé », ou sa puissance de concentration, il ne faut pas oublier que, dans la mesure où c'est l'intelligence qui gouverne tous ces facteurs, et où celle-ci provient à son tour du Soi, tous les efforts que l'individu consent sont en fait des modes de la grâce émanant avant toute chose du Soi. Le fait que ces efforts soient couronnés de succès constitue une grâce supplémentaire : car, pour autant que la concentration, la méditation et l'invocation sont encore des actions de l'individu - nonobstant le fait qu'elles soient simultanément des modes de la grâce supra-individuelle dont elles dérivent elles ne peuvent à elles seules résulter en rien qui transcende l'individualité ; c'est pourquoi la consommation finale de ces efforts est toujours une grâce du Soi, grâce qui est attirée par les efforts en question, mais qui ne leur en est aucun cas réductible. C'est ainsi que Shankara déclare que la réalisation de l'identité entre l'individu et *Brahman* est atteinte «par la grâce du Seigneur suprême dans le cas d'une ou deux âmes parfaites seulement, celles qui méditent sur le Seigneur et consentent de grands efforts pour déloger leur ignorance » (Soul, 75-76).

À un autre endroit, on décrit cette grâce comme la « *Shakti* », ou la puissance dynamique propre à *Brahman*, laquelle est identique à *Brahman* lui même, étant donné que la «*Shakti* ne peut être distincte de celui en qui elle est

inhérente» (Gita, XIV, 27).

Shankara illustre le rapport entre la dévotion à la Connaissance et la réalisation par la grâce moyennant l'image suivante :

> Je suis comme le feu : de même que le feu ne préserve pas du froid ceux qui sont à distance, et n'en préserve que ceux qui s'approchent, de même J'accorde Ma grâce à Mes fidèles, non aux autres (Gita, IX, 29).[19]

L'aspirant doit donc faire tout ce qui est en son pouvoir pour s'approcher du «feu» de la Connaissance libératrice, sachant pendant tout ce temps-là que sa vision du feu - c'est-à-dire sa conscience théorique que cette Connaissance est libératrice - de même que sa capacité de s'en approcher - c'est-à-dire la volonté qui galvanise ses efforts dans la discipline spirituelle - sont en vérité autant d'effets de la grâce ; ils préfigurent cette grâce finale qui est incommensurable comparée aux efforts qui ont apparemment conduit à cette réalisation ou ont résulté en elle : si d'une certaine façon on peut dire que l'individu dans l'image ci-dessus s'est «approché» du feu au moyen de ses efforts, on ne peut dire en aucune façon qu'il a produit la chaleur du feu l'ayant «préservé» du froid, la Connaissance transcendante, c'est-à-dire celle qui « consume » l'ignorance.

L'individu participe donc au processus par lequel la Connaissance du Soi est atteinte, et l'identité avec le Soi réalisée ; mais ce mode de participation est exclu par

la consommation finale du processus, laquelle, étant d'une nature strictement supra-individuelle, ne peut plus relever du domaine de l'individu, et qu'on ne peut donc désigner que comme «grâce ».

Troisième partie

Le « retour » existentiel

Cette partie finale du chapitre traite du «retour» du jîvan-mukta au monde des phénomènes, c'est-à-dire au domaine existentiel, celui de l'être extérieur, après avoir réalisé le Soi au degré surontologique, le « Sur-Être ».

La discussion se centrera sur quatre éléments-clés qui se dégagent des écrits de Shankara sur l'état de conscience et d'être propre à celui qui a atteint la Libération en cette vie.

Voici ces quatre éléments : la vision du mental à la lumière de la réalisation supra-mentale ; le statut ontologique du monde à la lumière de la vision ayant réalisé que « tout est *Brahman*» ; la signification du *karma* résiduel pour le *jîvan-mukta*, et la question de savoir si le *jîvan-mukta* est susceptible de souffrir.

1. Le mental

Une distinction majeure entre la réalisation transcendante du Soi et un état transitoire d'apparente union avec le Soi tel que celui dont on fait l'expérience dans la forme inférieure du samadhi, c'est que, en dehors de cet état, l'individu perçoit que le retour à la conscience «normale» entraîne une perte de conscience de l'identité avec le Soi et en tant que Soi ; alors que dans la réalisation plénière du Soi, un tel «retour» n'entraîne pas une rupture définitive de cette conscience, dès lors que la nature non-duelle du Réel est connue en profondeur comme persistant même quand l'individu est apparemment engagé dans le monde de la dualité. C'est ainsi que, même pendant que le mental perçoit les phénomènes, la Connaissance de l'Un qui a été réalisée assure que ni le monde objectif des phénomènes perçu extérieurement, ni le lieu subjectif de la conscience phénoménale - le mental percevant - ne peuvent voiler la véritable nature du Soi qui est la seule Réalité sous-jacente aux deux pôles d'illusion. Quant au yogi inférieur, qui peut avoir des moments transitoires de ce qui apparaît comme l'union, Shankara écrit :

> Lorsque son mental est concentré, il pense parfois qu'il est heureux et ne fait qu'un avec le Soi. Il déclare : « Oh, maintenant je ne fais qu'un avec l'essence de la Vérité. » Quand il choit de cet état, il déclare : « Oh, maintenant j'ai chu de la Connaissance du Soi» (Karika, II, 38).
> Le vrai connaissant du Soi, cependant, ne fait

jamais l'expérience d'une telle chute :

> Comme il est impossible à l'*Âtnnan* de se départir de sa propre nature, la conscience «je suis *Brahman*» ne l'abandonne jamais. Il ne perd jamais la conscience qui a trait à l'Essence du Soi (Karika, II, 38).

Les états de fluctuation du mental n'affectent plus la Conscience du Soi, laquelle est désormais le lieu de Conscience réalisé pour le jîvan-mukta, même après l'« expérience» de l'illumination ; cette Conscience est indépendante du mental, persistant en tant que sa Réalité sous-jacente, dans la lumière de laquelle le mental perd son opacité, c'est-à-dire son aspect de limitation ou de non-soi. Cela signifie que le mental est « transparent », pour autant qu'il est distinct du Soi, sinon il est saisi en tant que Soi quant à la conscience qu'il réfracte ; le point important est que cette compréhension du mental comme limitation, « objet », ou non-soi, peut se produire non du seul point de vue du Soi supra-individuel, réalisé en un éclair dans l'expérience d'illumination, mais persiste même dans le cadre de la multiplicité : autrement dit, le point de vue du Soi se maintient en quelque sorte même pendant que le non-soi, c'est-à-dire le mental limité, est opératif.

Un moyen de comprendre ce point subtil est de se rappeler la distinction précédemment établie entre la certitude propre au cour, et la pensée propre au mental. La Conscience de ne faire qu'un avec le Soi ne peut

relever que du Soi, mais le mental peut avoir indirectement accès à cette Conscience dans le sens qu'il peut enregistrer le reflet de cette Conscience résidant dans le coeur : c'est ainsi qu'on peut expliquer le paradoxe que le mental peut se comprendre comme un objet alors même que ce mental fonctionne comme sujet. Même après le moment supramental de la réalisation, le mental se voit du point de vue du Soi, le contenu de cette réalisation : ayant réalisé l'identité avec le Soi et en tant que Lui, transcendant le mental, le jîvan-mukta continue à s'identifier au Soi - et à son point de vue - même lorsque le mental fonctionne, parce qu'il a l'intuition - par le « cour », donc avec le noyau de son être - que le mental, ensemble avec le monde qui y est proportionné, est de la nature du rêve. C'est de ce point de vue que l'on peut saisir comment il est possible que Shankara engage une conversation avec son propre mental dans ses *Mille enseignements* :

Ô mon mental (...) tu es de la nature de la non-existence (...). Le Réel ne peut être détruit, pas plus que l'irréel ne peut naître. Tu es à la fois né et détruit. Par conséquent, tu es non-existant (Upadesa (A), II, 19.8).

Même si une telle assertion et l'idée qu'elle exprime se font par l'entremise du mental, on ne peut situer leur source dans le mental lui même ; Shankara est capable de faire de son propre mental un medium pour l'expression d'une vérité qui rend illusoire ce mental même ; et ceci n'est concevable qu'à la lumière d'un lieu

de Conscience réalisé qui est d'un ordre strictement transcendant et nécessairement supra-mental.

Il convient de noter aussi le point suivant : alors que le *jîvan-mukta* possède le point de vue supra-mental d'une manière continue, c'est la marque de la classe inférieure de yogis d'avoir besoin de soumettre le mental à diverses disciplines pour arriver au même point de vue ; et encore, comme on l'a vu plus haut, cette perspective n'est atteinte que momentanément, ou aussi longtemps que dure l'« état» particulier d'identité. D'une part, de tels yogis voient incorrectement le mental comme une entité séparée, mais reliée au Soi - quand le mental fonctionne normalement - et d'autre part, ils le voient comme faisant un avec le Soi uniquement dans l'état supraphénoménal où il est éteint en tant que mental.

Par ailleurs, une fois qu'ils ont réalisé la Connaissance du Soi, les véritables connaissants du Soi ne dépendent pas d'efforts mécaniques supplémentaires pour acquérir l'identité avec le Soi, vu qu'ils «jouissent spontanément, comme d'une chose qui leur est toute naturelle, de la Paix exempte de peur, éternelle et connue comme étant la Liberté. » Et cela, par contraste avec les autres yogis « qui, eux aussi, suivent la voie, mais qui sont dotés d'une compréhension inférieure ou moyenne, et qui considèrent le mental comme séparé de l'Âtman, tout en étant relié à l'Âtman (Karika, III, 40).

Le jîvan-mukta sait donc - qu'il soit dans l'état de samadhi ou en dehors - qu'on ne peut décrire le mental comme « séparé de l'Âtman, tout en étant relié à l'Âtman» ; il comprend plutôt le mental comme étant, soit

une illusion, soit le Soi. Pour autant qu'on envisage le mental sous son aspect de limitation ou de modification de la conscience, et donc comme une entité distincte du Soi, il est illusoire ; mais pour autant qu'on l'envisage par rapport à la Conscience du Soi qu'il réfracte, il est vu comme n'étant pas autre que son substrat réel, le Soi, lequel communique à la surimposition constituée par le mental sa capacité même de conscience :

> De même que le serpent imaginé dans la corde est réel quand il est vu en tant que corde, de même le mental, du point de vue de la Connaissance de l'ultime Réalité, est vu comme identique à l'Atnian (Karika, III, 29).

Autrement dit, c'est seulement quand le mental laisse transparaître son substrat quand le serpent est saisi en tant que corde - qu'on peut l'assimiler à l'/ltman. Le mental n'est l'Âtman que pour ce qui est de sa transparence, et non pour ce qui est des attributs particuliers qui le caractérisent comme mental ; c'est-à-dire que le mental, comme le serpent, n'est réel que quand il est compris comme une illusion, et qu'il est par là même « transparent », révélant son substrat réel au lieu de le voiler.

On verra que ces points s'appliquent aussi, sous certains rapports fondamentaux, à la question du statut ontologique du monde du point de vue du jîvan-mukta.

2. « Tout est Brahman »

En dépit de l'irréalité ou de la « non-existence » du mental quant à son affirmation séparative, son aspect positif - provenant du fait que sa conscience ne peut être autre que celle du Soi rend possible la conscience continue du Soi, même pendant l'enregistrement cognitif des multiples phénomènes du monde. Cela est possible, puisque ces phénomènes à leur tour sont réductibles à leur substrat ontologique, le Soi. En d'autres termes, la réalisation de la vision que «tout est Brahman» implique deux facteurs-clés : un facteur subjectif, centré sur l'immanence du Soi dans toutes les cognitions, et un facteur objectif, lié à la racine ontologique du monde dans le Soi.

Examinons d'abord le premier facteur.

> Le Soi, prenant toutes les idées mentales pour ses objets, illumine toutes les cognitions (...). Il est révélé par les cognitions comme ce qui est non-différent en chacune d'elles. Il n'y a pas d'autre moyen que celui-1à d'avoir connaissance du Soi le plus intime (Discipleship, 205).

Il n'y a pas d'autre moyen, c'est-à-dire dans le cadre du monde et quant au fonctionnement des facultés cognitives ; et ceci contrairement à la Connaissance directe du Soi qui se réalise sur un plan qui transcende la cognition mentale. Pour autant que le connaissant du Soi est conditionné bien qu'en apparence seulement - par le

facteur adventice de l'individualité, et engagé dans les multiples perceptions du domaine phénoménal, il ne peut connaître le Soi - ou plutôt en avoir l'intuition - que comme la lumière au moyen de laquelle, et dans laquelle, toutes les cognitions se trouvent illuminées : il connaît le Soi, non au moyen de la cognition, mais « *à travers* toute cognition » (Discipleship, 204, les italiques sont de nous).

C'est-à-dire que le principe de la cognition, la pure Conscience, n'est pas voilé par les multiples situations spécifiques de cognition qui en jaillissent ; au contraire, ce principe est saisi par l'intuition « spirituelle », et donc d'une façon supra-cognitive, à travers chacune des cognitions ; car ces cognitions ont désormais perdu leur capacité de voiler le Soi, et à l'inverse, pour lejîvan-mukta, Le révèlent, devenant transparentes à la lumière de leur source, la lumière par laquelle elles subsistent, «ce qui est non-différent en chacune d'elles ».

Examinons à présent l'aspect objectif : le monde des phénomènes est lui-même saisi comme Brahman dans la mesure où il ne peut exister indépendamment de sa cause matérielle, laquelle est Brahman ; l'exemple que donne Shankara pour illustrer ce point est le rapport entre l'argile en elle-même et les pots, les baquets, les plats, etc. faits d'argile : «La vérité est qu'il n'y a que de l'argile» (Creation, 39-40).

Une autre illustration est la métaphore de l'eau : l'écume, les ondulations, les vagues et les bulles sont distinctes les unes des autres, tout en ne restant en réalité rien d'autre que des modifications transitoires de l'eau, et

partant réductibles en principe à cette eau. C'est ainsi que :

> Le sujet et les objets de son expérience n'ont pas besoin d'être mutuellement identiques, bien qu'ils restent non-différents de l'Absolu (Creation, 39).

Pour concilier cette vision de la racine ontologique positive du monde en Brahman comme étant sa cause matérielle, avec la vision du monde comme étant illusoire, fondée sur l'image du serpent et de la corde, on pourrait dire que la corde représente «la cause matérielle» du serpent exclusivement du point de vue établi par la perception initiale du serpent. Autrement dit, on ne peut dire que le serpent a une cause matérielle que dans le cadre de l'illusion qui lui accorde une réalité apparente ; en fait, il n'existe pas, et partant, toute cause matérielle du non-existant doit pareillement partager cette non-existence. Brahman n'est « cause » qu'en rapport avec un « effet» , lequel pour sa part est réductible à une illusion ; en lui-même, Brahman n'est pas, comme on l'a vu dans la première partie de ce chapitre, conditionné par le fait d'être en relation causale avec quoi que ce soit. C'est la raison pour laquelle Shankara, suivant Gaudapada, est si strict en soutenant la théorie qu'il n'y a, en réalité, pas de création (Karika, I, 6 [7]). D'après la théorie de l'*ajati*, la création s'apparente à un tour de magicien : celui-ci semble grimper à une corde, disparaître, tomber en morceaux sur le sol, se réassembler et grimper de nouveau à la corde ; mais en

réalité, il ne quitte jamais le sol. [20]

Une autre métaphore révélatrice qui concilie les deux visions du monde apparemment contradictoires est celle de la torche décrivant des cercles de feu dans l'air : on imagine qu'il y a de réels cercles de feu, alors qu'en fait seule la torche existe, tout comme on imagine le monde de la multiplicité, alors qu'en vérité la non-dualité est seule réelle (Upadesa (A), II, 19.10).

Cependant, afin d'être en plein accord avec la perspective de Shankara, il faut appliquer le principe de tadatmya à cette métaphore : le monde en tant qu'effet a la nature de sa cause matérielle, Brahman, mais Brahman n'a pas la nature de son effet, le monde. L'immanence de Brahman au monde ne diminue en aucun cas la transcendance de Brahman au-dessus du monde. Autrement dit, bien que Brahman communique en un certain sens au monde sa substance ontologique, cela ne signifie pas que le monde, dans sa multiplicité existentielle, puisse être purement et simplement assimilé à Brahman :

> La non-dualité, qui est la suprême Réalité, paraît multiple sous l'effet de Mâyâ (...). Cette multiplicité n'est pas réelle (...). L'Atman, exempt de changement et sans parties, ne saurait admettre une quelconque distinction si ce n'est sous l'effet de Mâyâ (Karika, III, 19).

L'irréalité du multiple ne nie pas les perceptions

empiriques qui y sont proportionnées, même dans le cas du jîvan-mukta ; celui-ci continue à percevoir les multiples phénomènes, mais ne s'illusionne pas en attribuant aux objets de sa perception un quelconque statut ontologique définitif :

> Celui qui est illuminé, ayant ainsi eu la vision de l'Un sans attributs (...), qui n'a plus la vision des attributs du monde, ne succombe pas à l'illusion, étant libéré de l'erreur de prendre ses perceptions pour réelles (Upadesa (A), 11, 19.26).

On notera ici l'importante distinction entre la vision des attributs du monde et la perception du monde : le jîvan-mukta continuera à percevoir les choses dans le monde, mais il n'en aura plus la vision en tant qu'attributs du monde ; c'est-à-dire : une fois qu'il a connu le Soi non-duel transcendant tous les attributs, il lui devient impossible d'assigner des attributs - d'une manière définitive - à un quelconque objet: l'« attribut» ou la qualité perd son caractère distinctif et est sublimé comme élément indifférenciable dans le Sujet non-duel. «Voir Brahman partout» ne signifie donc pas que les objets de nos perceptions dans le monde sont distinctivement saisis comme étant Brahman - ce qui voudrait dire que Brahman consiste en parties - mais se réfère plutôt à la capacité de réduire tous les objets à leur pure substance ontologique, au Sujet, c'est-à-dire à ce qui leur communique leur capacité même d'existence apparente ; au Sujet que le jîvan-mukta a réalisé comme

étant son propre Soi. Cette réduction, donc, loin d'assimiler les perceptions empiriques sur le plan des phénomènes à Brahman, permet au contraire la vision permanente de Brahman sur la base exclusive de la négation de la réalité définitive de ces perceptions ; c'est ainsi que le jîvan-mukta ne succombe pas à l'illusion de prendre « ses perceptions pour réelles ». Shankara établit ce point d'une façon succincte : «nie le monde et connaisle» (Keality, 64).

Sous cet éclairage, on comprend mieux ce que Shankara veut dire quand il déclare que l'homme illuminé « bien que voyant la dualité ne la voit point» (F_nlightenment, 146) : il voit la dualité sous un certain rapport, mais ne la voit pas sous un autre ; c'est-à-dire qu'il ne voit rien que Brahman ; pour un tel homme « tout est Brahman» :

> Tout cet univers (...) n'est rien d'autre que Brahman ; il n'y a rien à côté de Brahman (...). Est-ce que la cruche, le pot, la jarre, etc. sont connus comme étant distincts de l'argile dont ils sont composés ? (Vivekachudamani, 391).

On pourrait répondre qu'il n'y a pas de distinction entre ces objets quant à leur substance fondamentale, mais que les objets sont distincts à la fois l'un de l'autre et de l'argile quant à leur nom et forme. «Voir» la non-distinction ne revient donc pas à prétendre que les distinctions nées de namarupa sont empiriquement irréelles, mais plutôt qu'elles sont métaphysiquement

irréelles ; cela implique la capacité de saisir la nature irréelle, en fin de compte, de la sphère entière où de telles distinctions empiriques existent.

Pour résumer cette discussion : voir un godet d'argile, c'est voir une apparente modification de l'argile ; voir le monde, c'est voir une apparente modification du Soi ; la modification révélera la substance qu'elle modifie en apparence, mais seulement dans la mesure où ses propriétés accidentelles - responsables de sa distinctivité empirique - sont rendues transparentes, et donc révélant plutôt que voilant leur substance sous-jacente.

Il faut finalement souligner que cette capacité à «voir à travers» les choses ne résulte pas de certaines opérations dialectiques ou purement conceptuelles, mais découle de la réalisation du Soi, capacité qui est en fait partiellement constitutive de cette réalisation : une fois qu'il a «eu la vision de l'Un sans attributs », le jîvan-mukta ne succombe plus à l'illusion des limitations phénoménales de ses propres perceptions, mais «voit» plutôt « à travers » les objets de sa perception moyennant une vision spirituelle qui transcende nécessairement le domaine de la perception ordinaire. On peut considérer cette vision de l'Un dans le monde comme un fruit de la vision de l'Un au-delà du monde, en gardant bien à l'esprit ce que Shankara entend par une telle vision :

> Ayant vu la Réalité suprême, (...) [l'aspirant] pense « Cela, je le suis moi-même»; c'est-à-dire que sa perception des objets sensibles devient sans semence, a perdu tout germe de mal (Gita, II, 59).

Ce «germe de mal» est la semence karmique de l'ignorance qui est « consumée » dans le feu de la Connaissance du Soi ; mais le fait que le jîvanmukta persiste en tant qu'individu signifie qu'un certain karma doit subsister. On abordera cette question dans la section suivante à la lumière du rapport entre le jîvan-mukta et l'action en général.

3. L'action et le prarabdha karma

Bien que le jîvan-mukta agisse, on le dit sans action. C'est parce qu'il agit de la manière propre à celui qui a transcendé les trois tendances cosmiques, les gunas, obtenant ainsi le titre de Trigunatita (Gita, XIV, 25).

Cela signifie qu'il peut sans doute agir, mais une telle action n'a pas d'effet contraignant, pas de « fruit» karmique supplémentaire ; une telle action, qu'elle soit accomplie rituellement ou d'une autre façon, soit sert d'exemple à donner aux autres, soit consiste exclusivement en toute action nécessaire pour le maintien physique du corps. Mais il s'agit toujours d'une action qui n'est pas accomplie en vue de ses fruits ; c'est toujours une action détachée :

> Par leur absence d'égoïsme, ces actions ne Me polluent pas (...), pas plus que je n'ai un désir des fruits de ces actions (Gita, IV, 14).

Bien qu'exprimée par Krishna moyennant la

paraphrase de Shankara, cette attitude relève du jîvan-mukta. On a vu précédemment que le détachement de l'action et de ses résultats était posé comme une *conditio sine qua non* du progrès sur la voie de la transcendance ; à ce stade, il faut observer que le détachement n'est pas tant une qualité à cultiver qu'un effet ou un élément constitutif de la réalisation plénière ; c'est-à-dire que le détachement est une chose qui ne peut pas ne point survenir comme conséquence directe de la Libération. En fait, on pourrait même dire que le parfait détachement *ne* peut être atteint *que* comme un effet de la Libération, et restera forcément imparfait ou virtuel - par opposition à actuel - jusqu'à ce que la Libération soit atteinte : si l'homme abstinent trouve qu'il est détaché des objets, il ne sera pourtant pas pleinement détaché du désir de ces objets jusqu'à ce que soit atteinte la réalisation du Soi :

> Les objets se retirent d'un homme abstinent, mais non le goût. Dès la vue du Suprême, le goût [de l'homme abstinent] cesse également (Bhagavad Gita, II, 59).

Une autre manière d'exprimer la chose est de dire qu'il ne peut rester aucun désir dans l'âme de celui dont tous les désirs sont satisfaits ; et c'est ce qui se produit précisément et exclusivement - quand le Soi est réalisé :

> Comment se libère-t-on des désirs ? En les réalisant ; mais ceci ne peut se réaliser que quand notre désir est pour le Soi seul (...). Seul ce que l'on

> imagine comme autre que soi-même peut être un objet de désir, et dans le cas de l'homme illuminé (...) aucune chose de ce genre n'existe (Enlightenment, 207).

Le jîvan-mukta sait donc que tout désir possible est éternellement consommé dans son propre et véritable Soi ; il s'ensuit qu'il n'y a rien d'existant qui puisse constituer un objet de désir ; et quand aucun objet de ce genre n'existe, aucune action enracinée dans le désir ne peut se produire voilà pourquoi on dit que le jîvan-mukta agit tout en étant sans action.

Ses actions ne s'attachent plus à lui, elles ne donnent plus naissance à des forces karmiques (vasana, samskara) qui engendrent une action samsârique ultérieure, dès lors que la connexion entre l'action et le désir a été éliminé, cette connexion consistant en l'ignorance.

Mais Shankara introduit une nuance dans cette image, en déclarant qu'il y a une quantité de karma, qu'on appelle prarabdha, qui n'est pas consumé dans le feu de la Connaissance, mais qui continue à produire son fruit, même si ce fruit ne lie pas le jîvan-mukta au domaine samsârique ; pas plus que cette fructification des actions passées ne contredit sa réalisation. En réponse à la question de savoir quelles sont les actions que «le feu de la Connaissance consume », Shankara répond en spécifiant les trois types d'action suivants : tous les actes commis au cours de la présente naissance, et précédant l'illumination du jîvan-mukta ; tous les actes commis au

cours de la vie du jîvan-mukta après son illumination ; et tous les actes commis au cours de toutes les naissances antérieures - excepté le prarabdha-karma, c'està-dire la portion particulière du «fruit» karmique prélevée de la quantité totale du karma accumulé et qui est responsable de la production de la vie présente de l'individu (discipleshp, 277).

La quantité totale de karma, qu'on appelle samcita-karma, consiste dans l'accumulation des mérites et démérites de toutes les actions passées dont les fruits n'ont pas encore commencé à se manifester ; à la différence du prarabdba-karma qui, lui, avant commencé à fructifier, doit continuer à le faire jusqu'à ce que sa masse causale particulière soit épuisée. C'est seulement en raison de cette portion de karma inépuisée que l'existence corporelle du jîvan-mukta se maintient après la Libération :

> La Paix finale vient à l'abandon du corps. S'il n'y avait pas la distinction entre l'action dont les effets ont commencé à fructifier et l'action dont les effets n'ont pas commencé (...) toutes les actions sans exception seraient détruites par la Connaissance de l'Absolu. Et en ce cas, il ne resterait plus rien qui puisse soutenir l'existence empirique de l'homme illuminé, et il entrerait sur le champ dans la Paix finale (Enlightennment, 227).

C'est la poursuite de la fructification du

prarabdha-karma qui explique non seulement le fait de la continuation de l'existence empirique du jîvan-mukta, mais aussi le fait qu'il continue d'agir ; c'est dans cette mesure qu'il paraîtra lié par ses actions antérieures. Il faut toutefois souligner ici le terme « paraîtra » : car, à la différence de l'homme non illuminé, le jîvanmukta agit en fonction de son karma dans la pleine connaissance que cet « agir en fonction de » n'implique plus de karma supplémentaire auquel il serait lié, mais épuise simplement la quantité karmique qui a produit sa naissance présente. Il voit donc l'action qui se dégage de lui comme relevant du non-soi, d'où son caractère illusoire. Son action est donc « apparente », à l'inverse de la réalité de l'action de l'homme non illuminé : la « réalité » relevant ici, non du degré ontologique de l'action en question, mais de l'expérience subjective de l'asservissement à l'action ressenti par l'homme non illuminé.

Shankara nous propose une métaphore révélatrice de ce karma non dépensé : celle de la roue du potier qui continue de tourner pendant quelque temps après la cessation de l'action qui l'a mise en mouvement : « Voilà pourquoi l'on doit attendre jusqu'à l'épuisement de l'énergie de l'action » (Enlightenment, 227). Le fait même de l'expérience illuminatrice implique un état préalable d'ignorance, qui à son tour ne peut être que le fruit d'actions passées :

La venue de la Connaissance présuppose une

réserve d'actions dont les effets ont commencé à se manifester (Enlightenment, 227).

L'illumination, bien que ne constituant pas un changement d'état du point de vue du Soi, est un changement d'état dans la perspective du sujet empirique, lequel est l'incarnation du prarabdha-karma qui doit s'épuiser. Il est important de souligner ici qu'en dépit du fait que la « Paix finale » n'est accessible qu'à la mort du corps quand cette force karmique est épuisée, le jîvan-mukta connaît cette Paix comme étant la Paix éternellement réelle et immuablement omniprésente, qui ne peut jamais être absente, mais seulement avoir l'apparence de l'absence : de même que ses propres actions ne relèvent que du niveau des apparences, de même la non-atteinte de la « Paix finale » n'est qu'une apparence. C'est ainsi que la capacité de voir à travers le mirage de l'action et de l'altérité est une caractéristique centrale distinctive du jîvan-mukta, même si ce dernier est empiriquement engagé dans ce mirage.

Il y a cependant une importante réserve quant à la poursuite de cette vision du Soi : même si le jîvan-mukta ne peut en principe succomber à l'illusion, il peut en pratique être sujet à une certaine perte momentanée de la Connaissance totale, et cela en fonction de la nature particulière de son prarabdha-karma, qui « obnubilera la Connaissance du Réel que tu as, et produira ses effets. La Connaissance métaphysique totalement non obstruée surviendra finalement quand les mérites et démérites qui ont produit le corps arriveront à leur fin» (Upadesa (A),

11, 4.3).

On pourrait objecter que si la « Paix finale » et la « Connaissance non obstruée » ne surviennent qu'à la mort physique, il est incorrect de parler de Libération ou d'omniscience accessibles en cette vie. On peut répondre à cette objection par l'assertion de Shankara que ceux qui ont réalisé le Soi « ne sont pas associés au soupçon d'un défaut, puisqu'ils ne s'identifient pas au composé psycho-physique » (Enlightennaent, 283).

Autrement dit : il est toujours possible que le jîvan-mukta puisse se tromper dans le monde du fait de son prarabdha-karma, mais cette erreur sera toujours superficielle et insignifiante, et par conséquent ne portera en aucune manière atteinte à la Connaissance effective du Soi pleinement réalisé, - cette réalisation relevant d'une profondeur transpersonnelle à laquelle le composé individuel psycho-physique n'a pas accès. C'est précisément cette conscience de la nature illusoire du composé psychophysique qui non seulement l'immunise contre la fausse identification avec ce composé, mais garantit également que toutes les erreurs survenant dans ce composé ne peuvent modifier ou relativiser d'une manière significative son état de réalisation. C'est ainsi que Shankara déclare que le jîvan-mukta qui peut voir sa Connaissance du Réel temporairement obnubilée par les effets de son prarahdha-karma est comme celui qui «perd inexplicablement son sens de l'orientation bien qu'il le possède réellement» (Enlightenment, 221).

Le jîvan-mukta est donc simultanément l'agent qui fait l'expérience du karma non épuisé et celui qui est

«libéré dans la vie» de l'asservissement à tout karma. Le paradoxe ne se résout que si l'on saisit que, pour le jîvan-mukta, le domaine de l'expérience empirique est illusoire, alors que la Libération qu'il a atteinte relève d'une Réalité qui ne peut être contredite qu'en apparence ; et ainsi, pour un tel homme, « l'existence de l'opération du prarabdha est dénuée de sens, comme dans le cas d'un homme qui, s'étant éveillé de son sommeil, n'a plus aucun rapport avec les objets vus dans l'état de rêve» (Vivekachudamani, 454).

On peut inférer de cette citation à la fois la possibilité de l'influence persistante de l'illusion et la transcendance par rapport aux conséquences découlant de cette possibilité : s'étant réveillé d'un rêve, on peut s'attarder sur les objets dont on rêvait - et partant être en un certain sens « en relation » avec eux - même en sachant qu'il ne peut y avoir aucun lien possible entre soi et ces objets inexistants. Et de même, alors que l'« existence » du prarabdha est « dénuée de sens » pour le jîvan-mukta - c'est-à-dire dépourvue de substance réelle - ses effets seront toujours objets d'expérience sur le plan empirique qui leur sont propre ; l'important est ici qu'ils sont transcendés par la connaissance même de leur nature illusoire : sous ce rapport, le jîvan-mukta est comme quelqu'un qui agit dans un rêve tout en sachant que c'est un rêve. Inversement, il est aussi comme quelqu'un en état de sommeil profond - l'état de réalisation virtuelle du Soi auquel tout le monde a accès - où le monde différencié est absent, sauf que, pour lui, cette absence est prolongée au sein même de son

apparente manifestation. Il est donc quelqu'un qui « agit », mais « sans action ».

En résumé : c'est la discontinuité même entre l'individu comme tel et le Soi - provenant du fait que, si le soi est non-différent du Soi, le Soi en revanche n'est pas non-différent du soi - qui explique la possibilité pour le jîvan-mukta d'être soumis au développement de l'énergie karmique non épuisée, entraînant la possibilité de ruptures momentanées dans la continuité de sa Conscience du Soi : dans la mesure où le jîvan-mukta reste un jîva, un être relatif, cette possibilité a un caractère contingent, mais comme la qualité essentielle qui le définit est mukti, et donc le Soi, il n'est pas question qu'il soit affecté par les vicissitudes de l'existence extérieure ; toute possibilité de contingence ne peut se rapporter qu'à ce qui est soi-même contingence, l'ego, qui est « à jamais asservi ». On ne peut pas dire que c'est l'ego ou le soi empirique qui a réalisé la transcendance : seul le Soi peut connaître le Soi c'est cette Connaissance immuable du Soi que le jîvan-mukta réalise, et cela, à une profondeur transpersonnelle à laquelle les relativités dépendant de l'existence extérieure du soi relatif n'ont pas accès.

Le jîvan-mukta, maintient donc une attitude d'indifférence envers les fruits de son prarabdha-karma, c'est-à-dire de son existence empirique dans le monde. Il reste à voir si cette indifférence opère aussi par rapport à la nature la plus intense de l'expérience humaine : celle de la douleur et de la souffrance.

4. La souffrance et le jîvan-mukta

La clé pour comprendre la position de Shankara sur la souffrance est la notion d'objectivité. Cela peut paraître surprenant, étant donné le degré d'importance accordé à la nature subjective du Soi ; mais en fait, les deux aspects, la subjectivité transcendante et l'objectivité radicale, vont de pair : comme on l'a vu précédemment, réaliser le Soi comme véritable Sujet, c'est aussi et nécessairement considérer l'ego et tous ses facteurs adventices comme des «objets»; c'est donc être parfaitement objectif à l'égard du non-soi, perspective qui n'est possible que du point de vue du Soi, ou, d'une façon dérivée, de celui du reflet du Soi dans l'individu.

Le point le plus important à noter ici, c'est que la conscience du jîvan-mukta participe à cette perspective transcendante même dans le contexte de l'existence empirique, et ne s'identifie pas à cette perspective qu'au seul moment supra-empirique de l'illumination : c'est plutôt une certaine conscience de ce qui s'est révélé comme son propre et véritable Soi qui se maintient même en dehors du moment de la révélation, lequel cesse donc d'être momentané pour devenir permanent; et dans la ligne des considérations notées ci-dessus, on peut appeler une telle conscience un «reflet» de la Conscience du Soi dans l'individu, et partant, une conscience dépassant les limitations de cet individu.

Dans la mesure où l'identification au Soi est constante, la douleur et la souffrance seront considérées comme relevant d'« autre » chose, c'est-àdire du non-soi ; ce qui, comme on le verra, ne nie pas la réalité de la

souffrance sur son propre plan, mais nie la possibilité que le Soi se trouve sujet à la souffrance, et c'est cette conscience, en même temps que la pleine identification au Soi dont découle cette conscience opérative - par contraste avec la conscience simplement théorique - qui rend possible l'ellipse qui consiste à dire que, dans l'expérience de la souffrance, le jîvan-nrukta ne souffre pas.

Ce degré d'objectivité atteint par rapport à son propre corps comme résultat de la réalisation du véritable lieu de la Subjectivité, Shankara le résume habilement de la façon suivante :

> De même qu'on ne s'identifie pas avec le corps d'un autre, de même on ne s'identifie pas avec son propre corps après la vision du Suprême (Upadesa (A) II, 16.73).

De même que la personne non illuminée possède un sens concret d'identification avec son propre corps, et une concrète non-identification correspondante avec le corps de tout autre, de même le jîvan-neukta s'identifie pleinement et effectivement avec le Soi, cette identification impliquant, inversement, la concrète non-identification avec son propre corps, désormais correctement appréhendé comme composé du tissu même de l'ignorance. L'expérience subjective de la douleur découle de l'absence de cette connaissance :

L'expérience de la douleur n'est pas réelle au sens

> le plus élevé du terme (...). L'âme fait l'expérience de la douleur surgissant de coupures et de brûlures affectant son corps en s'identifiant par erreur avec elles. Et elle fait de la même manière l'expérience de la douleur de fils, d'amis et ainsi de suite, en s'identifiant avec eux (Soul, 71).

Shankara compare l'identification avec le composé corps-mental avant l'illumination à la fausse notion, de la part de quelqu'un qui porte des boucles d'oreille, que la caractéristique essentielle qui le définit est de porter des boucles d'oreille ; une fois les boucles d'oreille enlevées, la « notion "je suis l'homme aux boucles d'oreille" est supprimée en permanence » (Upadesa (A), 11, 18.161). Et de même, la fausse identification de soi-même avec le composé individuel corps-mental s'efface en permanence par la prise de conscience que l'on est le Soi.

Ce qui est « supprimé en permanence », dans l'illustration ci-dessus, c'est l'idée que la nature de l'individu se définit essentiellement par le port de boucles d'oreille ; ce qui n'exclut du reste point le port de boucles d'oreille. D'une façon analogue, l'individu réalisé échappera à l'emprise de l'idée que son véritable Soi souffre, ce qui n'exclut point l'existence, et donc l'expérience objective, de la souffrance dans le cadre de l'individualité.

À un autre endroit, Shankara compare l'expérience de la douleur dans l'état de rêve avec l'expérience de la douleur ressentie par l'individu dans le monde :

Quand le rêve est terminé, on considère la douleur

> comme nonexistante maintenant, et comme irréelle avant. Car la douleur et l'erreur, une fois supprimées, ne se réaffirment plus (Enlightenment, 129).

Le jîvan-mukta, s'étant ainsi « éveillé » à la réalité, sait - même en étant témoin de l'expérience de souffrance vécue par son propre être individuel - que c'est seulement une «enveloppe» empirique extérieure de son propre et véritable Soi qui souffre. Si l'on reprend les termes de l'analogie du rêve, ce serait comme celui qui, rêvant qu'on lui inflige de la douleur, sait qu'il est en train de rêver, et partant, même « en faisant l'expérience » de la douleur dans le rêve, est conscient que le récipiendaire de l'expérience douloureuse n'est qu'une projection de sa propre imagination : ce n'est donc pas la douleur qui est niée à son propre niveau, mais c'est ce niveau même, incluant la sensation d'agent qui y est proportionnée, qui est concrètement appréhendé comme une surimposition illusoire au substrat du Soi, lequel est immuable Béatitude.

Cependant, étant donné qu'il est possible au prarabdba-karma d'opérer de manière à «obnubiler la connaissance du Réel », il est nécessaire d'assortir les points ci-dessus d'une clause *de jure* : en principe, le jîvan-mukta sera capable de transcender toute souffrance au moyen de son identification avec le Soi, alors qu'en pratique il est possible que telle expérience de douleur, en tant que fruit du prarabdha-karma, résulte en une éclipse temporaire de la Connaissance du Soi, et donc

dans la perception qui s'ensuit « je suis celui qui souffre ».

Autrement dit, la notion et la perception d'être l'agent dans l'expérience de la souffrance n'est exclue que dans la mesure où la Connaissance du Soi est ininterrompue ; si cette Connaissance est susceptible d'une quelconque défaillance momentanée, c'est dans cette mesure même qu'il y a possibilité de réémergence de la notion et de la perception d'être celui qui souffre. Cette restriction importante de l'immunité contre la souffrance, bien que Shankara ne la formule pas comme telle, est néanmoins implicite dans certaines de ses énonciations, et dont la suivante peut servir d'exemple :

> Là où il n'y a que la conscience parfaitement pure, sans seconde, là les Mahatma ne font l'expérience ni du chagrin, ni de l'illusion (Upadesa (A), II, 10.12).

On peut interpréter le «là» comme se référant au «domaine de l'illumination », où, comme on l'a vu dans la deuxième partie de ce chapitre, aucune perception empirique n'existe, puisqu'il n'y a aucun agent empirique ; il en va exactement de même dans le domaine de l'existence empirique, dans la mesure où, une fois que celle-ci est connue comme étant illusoire «là », le domaine de l'existence apparente est « aboli » même «ici », c'est-à-dire au sein même de l'illusion. C'est en principe le cas dans l'exacte mesure où la Conscience du Soi reste ininterrompue ; mais, de même qu'on a vu que la «

Connaissance non obstruée » et la « Paix finale » ne surviennent qu'après l'épuisement du prarabdha-karma et à la mort corporelle, le jîvan-mukta, tant qu'il est en vie, restera en pratique soumis au développement de sa force karmique non épuisée, laquelle implique la possibilité d'une défaillance momentanée de Connaissance, et par conséquent l'expérience subjective du « chagrin ».

Il faut cependant souligner, finalement, qu'une telle expérience ne réfute ni n'atténue l'état de réalisation transcendante atteint par le jîvan-mukta; car la réalisation dont il s'agit relève en dernière analyse du « domaine de l'illumination », là où il n'est pas question de soumission aux vicissitudes de l'existence extérieure. C'est la réalisation en profondeur, le fait de « rendre réel » le domaine du Soi qui constitue la Libération ou l'accomplissement transcendant « en cette vie » ; ni la cessation de l'existence objective de cette «vie» relative, ni l'absolue immunité contre la souffrance, ne constituent des conditions de la réalisation transcendante.

5. La dévotion

Même des dieux éminents comme Brahmâ et Indra sont des êtres pitoyables aux yeux de ce connaissant du Soi (Upadesa (A), II, 14.27) [21]

On pourrait penser que la dévotion personnelle à

un Dieu personnel serait exclue par la connaissance que les deux éléments d'un tel rapport sont, dans la mesure même de leur affirmation distinctive, irréels, et donc des « êtres pitoyables ». Tout ce qu'on peut distinguer du Soi est relatif, et partant, illusoire et « pitoyable ». Mais en fait, cette conscience n'implique en aucun cas une diminution dans la dévotion de l'individu envers le Seigneur, et ceci pour deux raisons identifiables : premièrement, parce que le Seigneur, en tant qu'Absolu «non-suprême» (apara) n'est pas autre que l'Absolu « suprême » (jura), sous le rapport de l'identité essentielle, même si on peut le distinguer de l'Absolu suprême sous le rapport de la détermination ontologique ; deuxièmement, parce que le Seigneur dépasse infiniment l'individu comme tel, ce qui oblige ce dernier à une attitude d'humble adoration envers Lui ; et ceci, non seulement comme préalable à l'adoption de la voie qui transcende le Seigneur en tant qu'Absolu non-suprême, mais même après la réalisation de la transcendance.

La salutation finale des commentaires de Shankara sur les Karika de Gaudapada s'adresse à Brahman, puis à son propre Maître : «je me prosterne devant ce Brahman, destructeur de toute peur en ceux qui viennent prendre refuge auprès de Lui. (...)]e me prosterne aux pieds de ce Grand Maître, le plus adoré parmi les adorables (...) » (Karika, IV, conclusion).

Shankara explique cette attitude de dévotion et d'humilité de la part du jîvan-mukta dans le commentaire précédant la citation ci-dessus en se référant à la possibilité de « saluer» cette Connaissance

qui libère :

> Ayant atteint cette Connaissance qui est exempte de multiplicité, et étant devenu un avec Elle, nous La saluons. Bien que cette Connaissance absolue ne puisse faire l'objet d'aucun traitement relatif, nous en avons néanmoins la vision du point de vue relatif, et nous L'adorons de notre mieux (Karika, IV, 100).

Cette «vision» à partir de la relativité persiste donc, même si la vision du Soi la transcende intérieurement ; mais le fait même que l'individu continue d'exister comme tel, dans le domaine de la relativité, implique nécessairement une humble dévotion envers tout ce qui le dépasse, ontologiquement ou spirituellement. La dévotion offerte à Brahman s'adresse a priori à l'Absolu « non-suprême »: le « suprême » ne peut « faire l'objet d'aucun traitement relatif », dès lors que Brahma nirguna n'a pas de rapport possible avec le monde manifesté ; cette dévotion est néanmoins implicitement dirigée vers l'aspect suprême de Brahman qui constitue en fait toute la réalité que l'aspect « non-suprême » est dit posséder.

La réalisation transcendante n'implique donc pas l'élévation ontologique de l'individu au-dessus du Dieu personnel, l'Absolu «non-suprême » : au contraire, c'est seulement lorsqu'il y a conscience du fait que l'individu comme tel est une illusion, un «objet» que l'on «peut couper comme un bras et jeter» - et seulement alors, que

la conscience est libérée de ses limitations illusoires, rejoignant sa source immanente et immuable qui est le soi.

En tant qu'individu, le jîvan-mukta reste donc extérieurement soumis à tout ce qui le dépasse dans la hiérarchie ascendante de l'Être ; ce qu'expriment non seulement le respect révérenciel noté ci-dessus, mais aussi maints hymnes dévotionnels attribués à Shankara. Cependant, en remplissant ces obligations dépendant de sa situation ontologique provisoire, le jîvan-mukta perçoit en même temps la nature illusoire du plan entier où le rapport dualiste existe ; et il sait aussi concrètement que, dans son essence même dans cette Essence à laquelle « sa» conscience « appartient» en fait , il « est» Cela qui est recherché par tous les rapports, actions, pensées, modes d'être, bonheur et conscience, Cela qui leur confère toute leur valeur et leur signification ultime, le suprême Soi « qui est sans second ».

Notes

1. Pour une bonne traduction d'une biographie classique de Shankara, voir Swami Tapasyananda, *The Sankara-dig-vijaya of Madhava-Vidyaranya*, Ramakrishna Mission, Madras, 1983 ; pour une excellente biographie spirituelle d'lbn `Arabî, voir Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabî*, lslamic Texts Society, Cambridge, UK, 1993 [N.d.tr. : initialement paru en français sous le titre *Ibn 'Arabî, ou la Quête du Soufre Rouge*, Bibliothèque des Sciences Humaines, Éditions Gallimard, Paris, 1989] ; et pour une bonne synthèse concernant la position de Maître Eckhart dans le contexte de son époque, voir Oliver Davies, *Meister Eckhart: Myslical Theologian*, SPCK, London, 1991.

2. T. lzutsu, *Sufism and Taoism*, University of California Press, Berkeley, 1983.

3. R. Otto, *Mysticism East and West*, Macmillan, New York, 1960.

4. R.C. Zaehner, *Mysticism: Sacred and Profane*, Oxford University Press, 1961.

5. f. Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist*, George

Allen & Unwin, London, 1979.

6. Shankara cite ce texte à maintes reprises ; il apparaît dans la *Taiitiriya Upanishad*, 11.4 et dans la *Brhidaranyaka Upanishad*, 11.iii.6.

7. Ce texte figure en bonne place dans la *Brhidaranyaka Upanishad*, 11. iii. 6, 111. lx. 26, IV. Ii. 4 et IV. Iv. 22. Notons aussi que nous ne suivons pas la traduction qu'Alston donne du terme *avidyâ*, « nescience », mais nous lui préférons le mot anglais plus approprié d' « ignorance ».

8 Les traducteurs [anglais] de ces ouvrages rendent la formule par «Existence-Knowlege-Bliss-Absolute» Existence-Connaissance-Béatitude-absolues.Cette traduction est moins satisfaisante, pour des raisons que l'exposé sur l'Être dans la section suivante clarifiera.

9 Shankara parle ici du point de vue du Soi, mode d'expression adoptant la perspective *paramartika*, et que Shankara utilise fréquemment tout au long de ses écrits, tant doctrinaux qu'exégétiques.

10 *Mândûkya Upanishad, shruti* 7. [N.d.tr.: pour le texte complet de cette shruti, voir entre autres : René Guénon, *L'homme et son devenir selon le Vêdânta*, chapitre L'état inconditionné d'Atmâ, p. 124, Éditions Traditionnelles, Paris, 1974.]

11 Il est utile de se rappeler ici l'étymologie du mot « substance » : « qui est au-dessous ».

12 [N.d.tr.: selfless en anglais : sans soi.]

13 La tradition les rapporte comme suit : *sama* - le calme (maîtrise du mental) ; *dama* - la domination de soi (maîtrise des sens) ; *uparati* - la résolution dans le réfrènement ; *titiksa* - l'équanimité, le courage, l'impassibilité dans l'adversité ; *samadhana* - la concentration ; *sraddha* - la foi (Atma-Bodha (A), 43-45).

14 Connus également sous les noms de *svarga, satya-loka* et *Brahma-loka* ; on mentionnera ce dernier plus loin comme le Ciel où le *krama-mukta* réside avant sa réabsorption finale dans le Soi à la fin du cycle.

15 Sur la question du symbolisme, on peut se référer avec profit au livre de jean Borella, *La crise du symbolisme religieux*, 2ème édition revue et augmentée, collection Théôria, L'Harmattan, paris, 2009 (NdE).

16 À ne pas confondre avec le *raja-yoga* de Patanjali, lequel est l'objet d'une vive critique de la part de Shankara.

17 Il s'agit de *vijnanamaya-kosha*, désignant la connaissance discursive ou distinctive par opposition au pur *jnana*, ou *chit*, l'essence indifférenciée de la Connaissance ou Conscience en soi.

18 Ceci par contraste avec le *nirbija samadhi*, l'enstase «exempte de semences», identifiée également avec le *nirvikalpa samadhi* que l'on examinera plus loin.

19 C'est Shankara qui «parle» de nouveau selon la perspective du Soi dans ses commentaires de la Bhagavad Gita.

20 Ceci n'empêche pas Shankara de proposer une interprétation théistique de la création, comme on l'a vu précédemment ; sans une compréhension de la distinction entre les perspectives *paramarthika* et *vyavaharika*, une telle souplesse métaphysique apparaîtrait comme rien de plus qu'une contradiction pure et simple.

21 Il faut noter que le «*Brahmâ*» dont il s'agit (genre masculin) n'est pas le *Brahma nirguna* ou *saguna*, mais bien une des émanations la «Triple manifestation » (*Trimurti*) d'*Iswara* ; il occupe un degré ontologique inférieur à celui d'*lswara*, le Seigneur.